This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

211
KONIG

Talm.
160

211
König

Harvard University

Library of the Divinity School

Bought with money

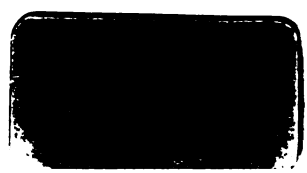
GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION

Received 17 March *1908*.



Preis: 60 Pf.

Talmud
und
Neues Testament.

Von

Eduard König,
Dr. phil. und theol., ordentlichem Professor an der Universität Bonn.

= 2. Tausend. =

III. Serie. 8. Heft

der

Biblischen Zeit- und Streitfragen
zur Aufklärung der Gebildeten.

Herausgegeben von

D. Friedrich Kropatscheck,
Professor in Breslau.

1907
Verlag von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin.

Im Verlage von Edwin Runge in Gr. Lichterfelde erscheint

Biblische Zeit- u. Streitfragen

zur Aufklärung der Gebildeten.

III. Serie.

Heft 1. D. Ludwig Lemme, Geh. Kirchenrat und Prof.: Jesu Irrtumslosigkeit . . . . . Preis 50 Pf.
„ 2. Lic. R. G. Grützmacher, Prof.: Ist das liberale Jesusbild modern? . . . . . Preis 50 Pf.
„ 3./4. Adolf Risch, Pfarrer in Breitenbach (Rheinpfalz). Die Deutsche Bibel in ihrer geschichtlichen Entwickelung . . . . . Preis 1,20 Mk.
„ 5. Lic. Dr. O. Procksch, Professor der Theologie in Greifswald: Johannes der Täufer . . . Preis 50 Pf.
„ 6. Lic. Dr. G. Boennicke, Privatdoz. in Berlin. Die neutestamentliche Weissagung vom Ende Preis 50 Pf.
„ 7. D. Ludwig Lemme. Professor und Geheimen Kirchenrat: Jesu Wissen und Weisheit . . . Preis 50 Pf.

I. Serie.

Heft 1. D. Köberle, Professor in Rostock: Das Rätsel des Leidens im Alten Testament . . . . . Preis 40 Pf.
„ 2. D R. Seeberg, Professor in Berlin: Das Abendmahl im Neuen Testament . . . . . Preis 45 Pf.
„ 3. D. B. Weiß, Wirklicher Geheimer Rat und Professor in Berlin: Die Geschichtlichkeit des Markusevangeliums . . . . . Preis 60 Pf.
„ 4. D. Barth, Professor in Bern: Das Johannesevangelium und die synoptischen Evangelien . Preis 50 Pf.
„ 5. D. Riggenbach, Professor in Basel: Die Auferstehung Jesu . . . . . Preis 45 Pf.
„ 6. Lic. Juncker, Professor in Breslau: Das Gebet bei Paulus . . . . . Preis 40 Pf.
„ 7. D. Nösgen, Konsistorialrat und Professor in Rostock: Der Text des Neuen Testamentes . Preis 40 Pf.
„ 8. D. Bachmann, Professor in Erlangen: Die neue Botschaft in der Lehre Jesu . . . . . Preis 40 Pf.
„ 9. D. König, Professor in Bonn: Der ältere Prophetismus . . . . . Preis 50 Pf.
„ 10. D. A. Seeberg, Professor in Dorpat: Die Taufe im Neuen Testament . . . . . Preis 40 Pf.
„ 11. D. Sellin, Professor in Wien: Die biblische Urgeschichte . . . . . Preis 50 Pf.
„ 12. D. v. Base, Oberkonsistorialrat und Professor in Breslau: Neutestamentliche Parallelen zu buddhistischen Quellen . . . . . Preis 45 Pf.

Diese 12 Hefte kosten zusammen nur Mk. 4,80.

Fortsetzung auf der nächsten Umschlagseite!

Biblische Zeit- und Streitfragen.
Herausgegeben von
Prof. D. Kropatscheck.

Talmud
und
Neues Testament.

Von

Friedrich Eduard König,
Dr. phil. und theol.,
ordentlichem Professor an der Universität Bonn.

2. Tausend.

1907.
Verlag von Edwin Runge in Gr .Lichterfelde-Berlin.

Divinity School
(III, 8, 9)

Alle Rechte sind vorbehalten.

211
König

Einleitung.

An das hebräische Alte Testament, das die von der palästinisch-babylonischen Judenschaft als maßgebende Grundlage ihrer Religion anerkannten neununddreißig Schriften umfaßt und nach seinen drei Hauptteilen im Jahre 132 v. Chr. vom Enkel Jesus Sirachs im Vorwort zur griechischen Übersetzung der Sprüche seines Großvaters erwähnt ist, schlossen sich als zweiter Kreis von Schriften über die Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion die Apokryphen an. Dies sind kurz gesagt die Bücher und Buchteile, welche von der hellenistischen Judenschaft (zunächst in Alexandria) zur ältesten griechischen Übersetzung des Alten Testaments, die von siebzig (Septuaginta = LXX) Übersetzern herstammen soll und deshalb nach ihnen genannt zu werden pflegt, als weitere Ausprägungen der israelitisch-jüdischen Religionsanschauung hinzugefügt worden sind. Sie sind von etwa 180 v. Chr. an, wo das Buch Jesus Sirachs entstanden ist, in den letzten zwei vorchristlichen Jahrhunderten geschrieben worden außer dem 4. Buch der Makkabäer (vgl. über den Namen „Apokryphen“ und ihre literarischen Verhältnisse meine Einleitung ins A. T. § 93—108). Dazu gesellten sich — zum Teil in derselben Zeit — als dritter Kreis von Literaturprodukten, in denen die Entwicklung der religiös-sittlichen Ansichten des Judentums ihre Darstellung gefunden hat, die sogenannten Pseudepigraphen des Alten Testaments, soweit sie jüdischen Ursprungs sind. Über diesen Literaturkreis handelt meine Einleitung in § 109—122. Ein vierter Kreis von literarischen Erzeugnissen über die Ausgestaltung der religiös-moralischen Anschauungen des Judentums beginnt mit dem Werke, das den Namen Talmud führt.

1. Dieser Ausdruck bedeutet als Ableitung vom Zeitwort lamád „lernen“ einfach „Lehre“ und bezeichnet das Werk, das die Schriftgelehrten (Sôpherîm oder γραμματεῖς) durch ihre Diskussionen über viele Punkte des religiösen, sittlichen und gottesdienstlichen Gebietes nach und nach aufgebaut haben. Es setzt sich nämlich aus folgenden Schichten zusammen. Seine Grundlage wird von der Mischna gebildet, was eigentlich „Wiederholung“ bedeutet, aber nach dem Grundsatz repetitio est mater studiorum dann im Sprachgebrauch den Sinn von „Gesetzeslehre“ bekommen hat, und zwar „die sog. mündliche Gesetzeslehre“ im Unterschied vom geschriebenen Gesetze bezeichnet (so auch Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. I, 3. Aufl., S. 114). Dieses Werk besteht aus sechs Abschnitten (Sedarîm oder Ordnungen), nämlich 1. Zera'îm: über Landbau und Feldfrüchte; 2. Mô'ed: über Feste; 3. Naschîm: über Frauenangelegenheiten; 4. Nezîqîn „Beschädigungen“: über Gerichtssachen; 6. Qodaschîm: über Opfer und Weihegaben; 6. Teharôth „Reinheiten“, ein Euphemismus für Fälle levitischer Unreinheit. In diesen sechs Hauptabschnitten sind 63 Traktate enthalten, und der erste heißt Berakhôth „Segnungen oder Lobsprüche“. Zu dieser „Mischna“ trat als Ertrag weiter fortgesetzter Erörterungen eine doppelte Gemara (Ergänzung oder Vervollständigung) hinzu: eine palästinische, die an der jüdischen Gelehrtenschule zu Tiberias ausgebildet wurde, und eine babylonische, die von den Lehrern der jüdischen Universitäten (kalla) in Sura (oder Sora), Nehardea usw. stammt. Auf diese Weise entstand der palästinische Talmud, der gewöhnlich, wenn auch mißbräuchlich, der jerusalemische Talmud heißt (d. h. die Mischna mit der palästinischen Gemara) und der umfangreichere babylonische Talmud (d. h. die Mischna samt der babylonischen Gemara).

Was die Ausgaben der erwähnten Teile des Talmud anlangt, so brauche ich fast nur auf die von mir benutzten zu verweisen: Mischna sive totius Hebraeorum iuris, rituum, antiquitatum ac legum oralium systema etc. Latinitate donavit ac notis illustravit Guilelmus Surenhusius (1698—1703) und Mischnijjôth, hebräisch mit Punktation und deutsch in hebräischen Buchstaben, herausgegeben von der „Gesellschaft von Freunden des Gesetzes und der Erkenntnis“ (bei Lewent in Berlin 1831 f.). Aus der Mischna sind

mehrere Traktate auch in Einzelausgaben erschienen: Schabbâth; Jômâ (der Tag *x. ἐ.* d. h. der Versöhnungstag); ʿAbôda zara (Götzendienst) und Pirʿqê Abôth („Die Sprüche der Väter"), herausgegeben und erläutert von H. L. Strack (1888—1904); ferner der Traktat Berakhôth sowie die Traktate Jômâ und Pirʿqê Abôth sind „ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum N. Test. mit Anmerkungen versehen" worden von P. Fiebig (1905 f.). — Den jerusalemischen Talmud benütze ich in der Ausgabe, die zu Krotoschin 1866 erschienen ist (ein Folioband), den babylonischen Talmud aber in der Ausgabe, die zu Warschau 1863—1868 in zwölf Bänden gr. 8° herausgekommen ist. — Art des Zitierens: Bei der Mischna geschieht es nach Traktaten, Kapiteln und Paragraphen, beim jerusalemischen Talmud nach Traktat, Kapitel und Seite sowie Kolumne, beim babylonischen Talmud nach Traktat und Blattzahl mit der Seite a oder b, weil die Zählung der Blätter in allen Ausgaben übereinstimmt.

2. Die Entstehungszeit des Talmud ist ein für seine Vergleichung mit dem Neuen Testament sehr wichtiger Punkt. Sie ist aber so zu bestimmen.

Zunächst über die Zeit der Abfassung der oben erwähnten einzelnen Hauptschichten des Talmud ist folgendes das Wahrscheinlichste. Die Zusammenstellung der Mischna stammt von dem Tannaiten (Mischnalehrer) Rabbi Juda, der die Beinamen ha-Nasi' „der Fürst" oder ha-Qadôsch „der Heilige" führt und gegen Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. „einen großen Einfluß auf die Entwicklung der Schule zu Tiberias ausübte" (H. T. de Graaf, de joodsche wetgeleerden in Tiberias 1902, 23). Es kann doch auch kein ernstlicher Zweifel darüber herrschen, daß diese Zusammenstellung oder Redaktion eine schriftliche war. Denn eine in Gedanken gemachte Zusammenstellung, die dann im Gedächtnis festgehalten und vererbt worden wäre, ist schon an sich schwer begreiflich, aber es fehlt auch nicht an Zeugnissen dafür, daß schon im 2. Jahrh. n. Chr. Aufzeichnungen auch sogar über Lehrsätze gemacht wurden (siehe Beweise bei Strack, Einleitung in den Talmud, 2. Aufl. 1894, 52 f. und bei Schürer I^3, 122 f.). Jedenfalls ist dies „die Hauptsache, daß diese Zusammenstellung die verschiedenen Auffassungen der Richtung Aqibas, die schon lange die Oberhand hatte, zu einer Einheit verband und die

Richtung Ismaels und anderer mehr in den Hintergrund drängte“ (de Graaf a. a. O. 24). Die Herstellung des jerusalemischen Talmud geschah um 350—400, indem Amôräer („Sprecher“, die auf die Mischnaperiode folgenden Rabbinen) von Tiberias die neuen Diskussionen zusammenstellten (de Graaf a. a. O. 96. 99). Der babylonische Talmud wurde um 450—500 redigiert (Strack, Einl. 66).

Aber die wichtigste Frage ist die, wie weit der Inhalt des Talmud über die Zeit der Mischnazusammenstellung (ca. 180 n. Chr.) zurück eine Autorität beanspruchen kann.

Nun mit begründeter Sicherheit können erstens einzelne bestimmte Aussagen des Talmud oder vielmehr der Mischna nur dann für eine vor 180 n. Chr. liegende Zeit gelten, wenn sie im Namen eines vorher lebenden Autors überliefert sind. Solche Autoren sind nun aber über Hillel und Schammaj, die älteren Zeitgenossen Jesu Christi, weiter zurück noch durch vier Generationen von Gelehrten genannt (Pir. Abôth I, § 4—15). Zweitens bei allgemein geltenden Bestimmungen aber, wie z. B. denen über die am Sabbath verbotenen Arbeiten, kann die Entstehungszeit so weit zurückreichen, als die Periode des in der Mischna gesammelten Stoffes nach andern Anzeichen rückwärts sich erstrecken kann. Als solche Anzeichen möchte ich aber folgende geltend machen: Zunächst hat Schürer (I^3, 119—122) beobachtet, daß „der abschließenden Redaktion der Mischna bereits zwei ältere Schichten schriftlicher Aufzeichnungen vorangegangen sind“, und zwar aus der Zeit zwischen 100 und 160 n. Chr. Ferner führen jene vor Hillel und Schammaj erwähnten vier Gelehrtengenerationen bis etwa 150 v. Chr. zurück, und ein Vertreter der dritten unter diesen Generationen (Simon ben Schetach) war wirklich ein Zeitgenosse des Königs Alexander Jannäus (104—78) und der Königin Alexandra (78—69), lebte also um 90—70 v. Chr. (Schürer II^3, 356 f.). Endlich könnte doch auf jeden Fall die Ausbildung solcher allgemeiner Bestimmungen der Mischna, wie z. B. über den Sabbath oder über Unreinheit und Reinigung, doch nur höchstens bis in die Nähe der Zeit der Kanonisierung des geschriebenen pentateuchischen Gesetzes zurückreichen, die unter Esra und Nehemia ca. 444 geschah (Neh. 8—10). Denn was damals über die Feier des

Sabbaths usw. galt, steht ja eben in dem geschriebenen Gesetze! Wie dieses aber von Mose überliefert wurde, steht ausdrücklich im Talmud selbst, denn der überhaupt am weitesten zurückleitende Traktat „Sprüche der Väter“ beginnt mit den Worten: „Mose empfing das Gesetz (die Tora) vom Sinai her und überlieferte sie an Josua, und Josua an die Ältesten, und Älteste an Propheten, und Propheten überlieferten sie an Männer der großen Synagoge.“ Die Vorstellung von ihnen, welche nach der traditionellen Annahme (vgl. z. B. Jul. Fürst, der Kanon des A. T. nach den Überlieferungen in Talmud und Midrasch, S. 50 f.) von der Zeit Maleachis an bis in die Anfänge des 2. Jahrhunderts v. Chr. die Lehrentwicklung des Judentums überwacht haben sollen, besitzt aber ihre historische Grundlage in der Erzählung bei Neh. 8—10, daß zur Zeit Esras das Gesetz von der großen Versammlung des Volkes angenommen wurde (vgl. die Diskussion dieser Frage in meiner Einleitung § 90, 6). Erst diesen „Männern der großen Synagoge“ wird in dem angeführten Mischnatraktat Pir. Abôth in der unmittelbaren Fortsetzung jenes Zitats ein erstes Element der Lehrüberlieferung zugeschrieben, das außerhalb des von Mose bis zu ihnen überlieferten Gesetzes stand, nämlich „Seid vorsichtig im Gericht usw.!“

Nach dieser wohl hier zuerst vorgenommenen Feststellung ist also die Zeit ein bestimmter Faktor bei der Vergleichung von Momenten des Talmudinhaltes mit anderen Literaturen, und dies entspricht auch der eigenen Tendenz der Sammler des Talmud. Denn wenn diese nicht die Zeit einer betreffenden Einzelbestimmung für wichtig gehalten hätten, würden sie nicht immer und immer wieder die Autoren der einzelnen vorgetragenen Ansichten hinzugefügt haben. Auf Grund dieser Erwägungen ist es verwerflich, wenn bestimmte Einzelaussprüche ausdrücklich genannter jüdischer Autoren, die erst in den Zeiten nach Chr. lebten, so neben Aussprüchen Jesu angeführt werden, als wenn sie mit ihnen gleich ursprünglich oder wohl gar deren Quelle sein könnten. Das ist hauptsächlich in bezug auf A. Wünsches „Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch“ (1878) zu bemerken. Denn um aus vielen Beispielen eines zu erwähnen, so zitiert er zu Christi Ausspruch „Bittet für die, so euch verfolgen!“ (Matth. 5, 44) aus dem babylonischen

Talmud (Rosch ha-schana 17 a) den Satz „Rabba sagte: Derjenige, der die ihm zugefügte Kränkung vergibt, dem vergibt Gott auch die Sünden.“ Aber was soll das für ein „Beitrag zur Erläuterung“ der Evangelien sein? Selbst wenn er dasselbe, wie Christi Wort besagte, würde er aus späterer Zeit stammen, denn der an der zitierten Talmudstelle erwähnte Rabba' (mit Aleph am Ende) starb 352 n. Chr. (Strack, Einl. 92.) Dies ist aber nur ein Beispiel anstatt hundert. Durch solche Zusammenstellungen von späteren Aussprüchen aus „Talmud und Midrasch“ mit den neutestamentlichen Sätzen wird nichts weiter erzielt, als diesen ihre Stellung in der Kulturgeschichte zu rauben. Es ist deshalb sehr zu loben, daß P. Fiebig in „Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu“ (1904) bei jedem altjüdischen Stück die Zeit dessen, dem es zugeschrieben ist, bemerkt, und daß Erich Bischoff in seinem Buche „Jesus und die Rabbinen“ (1905) von solchen unchronologischen Zusammenstellungen rabbinischer und neutestamentlicher Aussprüche sich gänzlich ferngehalten hat.

Bei Befolgung dieser richtigen Methode wird es sich zeigen, ob das wahr ist, was Wünsche (S. V) beistimmend aus L. Stein, „Die Schrift des Lebens“ (II, S. 281) zitierte: „Es (was der Stifter des Christentums gesagt hat) ist jüdischer Geist, alter Wein in neuen Schläuchen.“

In bezug auf die Zeit der Entstehung des Neuen Testaments meine ich aber nur kurz die Überzeugung aussprechen zu dürfen, daß sie innerhalb der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts liegt. Denn sie beginnt mit der Abfassungszeit der Thessalonicherbriefe (ca. 53 und 54 n. Chr.) und anderen Paulusbriefen, setzt sich über die Entstehungszeit des Markusevangeliums (gemäß Eusebius, Hist. eccles. III, 39 und Irenäus, Adversus haereses III, 11: „Nach dem Tode, der ἔξοδος des Petrus“, und nach Mk. 13, 13 ff. noch vor der Zerstörung Jerusalems) fort bis zur Abfassungszeit des Johannesevangeliums, die nach meinem Urteile noch vor das Jahr 100 fällt. Denn nach Irenäus (Adv. haer. III, 1), nach Klemens Alexandrinus bei Eusebius VI, 14, nach Origenes bei Eusebius VI, 25 und nach Eusebius selbst (III, 24) hat Johannes zwar als letzter unter den Evangelisten geschrieben, aber sie bezeugen doch eben, daß er unser viertes Evangelium geschrieben hat, und dies hat er, wenn er auch

lange lebte, doch nach aller Wahrscheinlichkeit zwischen 90 und 100 getan.

Sagt doch auch Ad. Harnack im Vorwort zu seiner Schrift „Lukas der Arzt“ (1906) mit starker Betonung: „In den Jahren 30—70, und zwar in Palästina, näher in Jerusalem, ist eigentlich alles geworden und geschehen, was sich nachher entfaltet hat. Nur das jüdisch stark durchsetzte Phrygien und Asien hat daneben noch eine wichtige Rolle gespielt,“ und „in bezug auf den chronologischen Rahmen, die Mehrzahl der leitenden Personen, die genannt werden, und den Boden ist die alte Überlieferung wesentlich im Rechte.“

Übrigens schlossen sich an den Talmud noch weitere Schichten der jüdischen Literatur an: die Tosephtâ „Hinzufügung“, eine weitere Zusammenstellung von Lehrsätzen, Erläuterungen und Ergänzungen, zunächst zur Mischna (herausgegeben von M. S. Zuckermandel 1880); ferner die Midraschîm, „Untersuchungen, Auslegungen“, und zwar zunächst die älteste Reihe: Mekhiltâ (zum Exodus; neuere Ausgaben von Weiß 1865 und von M. Friedmann 1870), wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, ferner Siphrâ („das Buch“ [!], ein Kommentar zum Levitikus, z. B. herausgegeben von Malbim und nach ihm aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts stammend), sodann Siphrê („die Bücher“, nämlich Numeri und Deuteronomium, die in diesem Kommentar erläutert sind; unrichtig mit „Siphrî“ wiedergegeben; ediert von M. Friedmann 1864), ebenfalls dem dritten Jahrhundert angehörig. Dazu kommt folgende Reihe von Midraschîm: Bereschith rabba, d. h. die große, erweiterte Genesis; Schemoth (= Exodus) rabba usw. Daneben sind doch wohl noch folgende zwei geschichtliche Werke zu erwähnen: Séder ʿolam rabbâ (Chronicon mundi maius), das die Schicksale Israels bis 132 n. Chr. erzählt und — obgleich nicht sicher — von Jose ben Chilpeta, dem Lehrer Judas des Heiligen, verfaßt ist (vgl. G. Marx-Dalman, Traditio rabbinorum veterrima, p. 39: „Perperam Tannaeo [Mischnalehrer] Jose bar Chalephta adscribitur“). Ferner das Séder ʿolam zûtâ (oder zôtâ ausgesprochen nach Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch 1901 s. v.), Chronicon mundi minus, das ca. 800 n. Chr. verfaßt ist. Beide werden von mir in der Amsterdamer Ausgabe von Meyer benützt.

3. Die Vergleichung des Talmud mit dem Neuen Testament wäre auch schon dann wichtig, wenn dem Talmud keine besondere Autorität für die jüdische Religionsgesellschaft zukäme. Auch schon als literarisches Spiegelbild einer Entwickelungsperiode des israelitisch-jüdischen Geisteslebens würde das talmudische Schrifttum mit der klassischen Literatur des Christentums zu konfrontieren sein, um das Maß der Originalität und den Höhegrad des geistigen Gehaltes des einen und des andern dieser beiden Schriftenkomplexe festzustellen. Aber diese Vergleichung ist um so wichtiger, als der Talmud auch eine sehr hohe Autorität für die jüdische Religionsgesellschaft besessen hat und besitzt.

Allerdings gilt dies genauer nur einfach für den babylonischen Talmud, denn, wie es in den einleitenden Vorbemerkungen zu dem mir vorliegenden Probeblatt einer neuerdings aus jüdischen Kreisen hervorgegangenen Talmud-Übersetzung heißt: „Von den beiden Talmudsammlungen hat nur der babylonische für die Juden maßgebende Autorität erlangt.“ Diese Autorität war im Grunde allerdings immerhin nur eine relative, weil, wie im Talmud selbst gesagt ist, das mündliche Gesetz aus dem schriftlichen abgeleitet wird (bab. Babâ mesi'â 59b) und weil die schriftliche Tora abgeschlossen ist, die mündliche aber nicht und durch neue Entscheidungen verändert werden kann, wie in Ferd. Webers „System der altsynagogalen Theologie“ (S. 99 f.) im einzelnen belegt ist. Aber diese Inferiorität des im Talmud gesammelten mündlichen Gesetzes wurde doch in der Praxis oft auch vergessen. Denn ebenfalls im Talmud selbst kommen solche Aussprüche, wie dieser, vor: „Befreundeter sind die Worte der Schriftgelehrten im Verhältnis zu den Worten des Gesetzes und sind geliebter oder teuerer im Vergleich mit den Worten des Gesetzes“ (jer. Berakhôth, fol. 3 aβ, d. h. 2. Kolumne bei Abschnitt 7). Doch, wie gesagt, ist dies für die Wichtigkeit der Vergleichung von Talmud und Neuem Testament nicht von entscheidender Bedeutung.

I.

Religionsgeschichtliche Grundstellung zum Alten Testament.

1. Stellung zu Gesetz und Prophetie.

Die besondere Gottesbeziehung Israels war ja schon von Abrahams Periode her durch Bundesforderungen geregelt, aber auch in Bundesverheißungen wie vom Glanze der Abendsonne umleuchtet, deren Purpurstrahlen schließlich in der Ankündigung eines neuen Bundes den Aufgang eines neuen Tages der Gottesreichsgeschichte in Aussicht stellten. Welche Stellung nahm nun die Mischna zu dem fordernden und dem weissagenden Teile der Bundesgrundlagen ein? Wir lesen z. B. den Traktat „Sprüche der Väter" durch und finden als Fortsetzung der schon oben (S. 5) übersetzten Eingangssätze diese Aussagen:

„Seid vorsichtig im Gericht und stellt viele Schüler auf und macht einen Zaun für das Gesetz (hebräisch: Tora)! [2]Simon der Gerechte gehörte zu den Überresten der großen Synagoge. Er pflegte zu sagen: Auf drei Dingen beruht die Welt: auf dem Gesetz, auf dem Kultus und auf der Erweisung von Wohltaten. [3]Antigonos aus Sokho empfing (die Überlieferung) von Simon dem Gerechten. Er sagte: Seid nicht den Knechten gleich, die dem Herrn um des Lohnes willen dienen, sondern seid den Knechten gleich, die dem Herrn ohne Rücksicht auf Lohn dienen, und die Furcht des Himmels (= Gottes) sei über euch! [4]Jose, Sohn Jo'ezers aus der Stadt Sereda, sagte: Laß dein Haus einen Sammelpunkt für weise Männer sein und laß dich bestäuben im Staub ihrer Füße und trinke mit Durst ihre Worte! [5]Jose, Sohn Jochanans, ein Jerusalemer, sagte: Dein Haus sei allseitig offen, und Elende sollen die Kinder deines Hauses sein, und schwatze nicht zuviel mit dem Weibe, jeder schon mit seinem eigenen Weibe, noch viel weniger aber mit der Frau seines Nächsten, daher sagen auch die Weisen: so oft ein Mensch überflüssige Reden mit einem Weibe führt, zieht er sich Unglück zu und wird abgehalten von Beschäftigung mit dem Gesetze, und sein Ende ist: er erhält die Hölle als Erbteil. [6]Josua, Sohn Perachjas,

und Nittaj aus Arbel empfingen, nämlich Josua, Sohn Perachjas, sagte: Verschaffe dir einen Lehrer und erwirb dir einen Studiengefährten und beurteile alle Menschen gemäß ihrem Verdienst. [7] Nittaj aus Arbel sagte: Entferne dich von einem bösen Nachbar und verbünde dich nicht mit dem Gottlosen und verzweifle nicht an der Vergeltung. [8] Jehuda, Sohn des Tabbaj, und Simon, Sohn Schetachs, empfingen, und Jehuda tat den Ausspruch: Mache dich nicht den Anwälten gleich, und wenn die Rechtsparteien vor dir stehen, sollen sie dir beide als Übeltäter gelten; sind sie aber entlassen, so sollen sie dir als nichtschuldig gelten, sobald sie den Urteilsspruch angenommen haben. [9] Simon, Sohn Schetachs, lehrte: Frage die Zeugen gehörig aus und sei behutsam dabei in deinen Worten, daß sie nicht eben aus diesen heraus erst Unwahrheit sagen lernen. [10] Schema'ja und Abtalion empfingen von jenen beiden die Überlieferung. Schema'ja lehrte: Liebe die Beschäftigung und hasse das Herrschen und bekenne dich nicht zur Obrigkeit! [11] Abtalion lehrte: Ihr Weisen, seid behutsam in euren Worten, daß ihr nicht etwa die Strafen des Exils erleiden müßt und ihr an einen Ort kommt, wo das Wasser getrübt ist, und die Schüler, die nach euch kommen, davon trinken und sterben, und der Name des Himmels (= Gottes) dadurch entweiht wird. [12] Hillel und Schammaj empfingen wieder von jenen beiden die Überlieferung, und Hillel lehrte: Gehöre zu den Schülern Aarons, sei friedliebend und friedestiftend, liebe die Geschöpfe und ziehe sie heran zum Gesetze. [13] Er pflegte auch zu sagen: Wer den guten Namen mißbraucht, verliert ihn; wer seine Kenntnisse nicht vermehrt, vermindert sie; wer aber gar keine Lehre sucht, ist des Todes schuldig, und wer sich der Krone bedient (d. h. die Gesetzeslehre als Mittel zu äußerlichen Zwecken braucht), schwindet dahin. [14] Derselbe sagte: Wenn ich nicht für mich arbeite, wer soll es für mich tun? Tue ich es aber für mich, was bin ich? Wenn ich es aber nicht jetzt tue, wann denn? [15] Schammaj lehrte: Mache dein Gesetzesstudium zu einer bestimmten Beschäftigung! Sage wenig und tue viel und nimm jedermann mit Freundlichkeit auf! [16] Rabbân Gamaliel sagte: Setze dir einen Lehrer und vermeide das Zweifelhafte und verzehnte nicht zu oft nach bloßem Ungefähr! [17] Sein Sohn Simon sagte: Alle meine Tage

bin ich zwischen den Gelehrten aufgewachsen und habe für den Menschen nichts Besseres, als Schweigen, gefunden, und nicht das Studium ist das Wesentliche (die Wurzel), sondern die Tat, und wer auch immer viel Worte macht, bringt Sünde zuwege. [18] Rabbi Simon, der Sohn Gamaliels, sagt (auch): Auf drei Dingen beruht der Bestand der Welt: auf Rechtspflege und Wahrheit und Frieden; denn es ist gesagt [Sach. 8, 16]: Nach Wahrheit und unverletztem Recht richtet in euren Toren! Kap. II: [1] Welches ist der rechte Weg, den der Mensch sich erwählen soll? Jeder, der für die, die ihn betreten, eine Ehre ist und ihm Ehre von den Menschen einbringt. Sei auch behutsam bei einem geringen Gebot, wie bei einem schweren, denn du kennst nicht die Lohngabe der Gebote, und berechne den Verlust, den du etwa bei der Ausübung eines Gesetzes erleidest, im Verhältnis zu der mit ihm verbundenen Belohnung und berechne den Lohn einer Übertretung im Verhältnis zu dem mit ihr verbundenen Verlust und achte auf drei Dinge, und du kommst nie zu einer Übertretung: Wisse, was über dir ist! Ein sehendes Auge und ein hörendes Ohr, und alle deine Taten sind ins Buch geschrieben. [2] Rabbi Gamaliel, der Sohn von Rabbi Juda dem Fürsten, sagte: Es empfiehlt sich, das Gesetzesstudium mit einem irdischen Berufe zu verbinden, denn die Bemühung in beiden läßt Sünde vergessen, und alles Gesetz(esstudium), mit dem nicht eine (andere) Beschäftigung verbunden ist, dessen Ende ist Erfolglosigkeit und zieht Sünde nach sich, und alle, die sich mit den Gemeindeangelegenheiten beschäftigen, müssen im Namen des Himmels (= Gottes) sich mit ihnen beschäftigen, denn das Verdienst ihrer Väter ist ihre Hilfe, und ihre Gerechtigkeit besteht für immer, und euch weise ich viel Lohn zu, wie wenn ihr sie (die Gerechtigkeit) hergestellt hättet."

Hier kann mit der Vorführung dieses Textes abgebrochen werden, und es ist nur noch hinzuzufügen, daß der Ausdruck Tora richtig von uns mit „Gesetz" wiedergegeben worden ist. Denn Tora bedeutet ursprünglich „Weisung", aber dann „Gesetz", wie auch die griechische Übersetzung mit ihrem νόμος bezeugt, und mit Unrecht ist Schürer von Eschelbacher in „Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie" (1907, 36) getadelt worden, weil er an einer andern Stelle den Ausdruck

Tora mit „Gesetz“ und nicht mit „Lehre“ übersetzt hat. Diese Zurechtweisung Schürers ist um so ungerechter, als in der von jüdischen Gelehrten übersetzten Mischna (Berlin 1831 f.) der Ausdruck Tora mit „Gesetz“ wiedergegeben wird (Berakhôth 1, 2). Auch z. B. W. Bacher übersetzt Pir. Abôth 2, 14 mit „Sei emsig im Studium des Gesetzes!“ (Agada der Tannaiten, 2. Aufl. 1903, Bd. 1, 72). Der Vorwurf Eschelbachers gegen Schürer ist also auch darnach ungerecht, abgesehen davon, daß Tora auch als Gegensatz zu Nebi'im „das Gesetz“ bedeutet. Es läßt sich auch sonst beobachten, daß jüdische Gelehrte den Ausdruck Tora keineswegs immer mit „Lehre“ übersetzen, wie Eschelbacher a. a. O. gegenüber Schürer behauptet, sondern wo Tora nicht „Lehre“ bedeuten kann, wie z. B. hinter dem Zeitworte „erfüllen“, da lassen sie lieber das hebräische Wort Tora (z. B. bei Bacher, Ag. d. Tan. 1, 163). Mit um so größerem Unrecht behauptet Eschelbacher, Schürer sage für Tora „Gesetz“, damit es an „Satzung“ erinnere. Nein, Schürer übersetzt nur richtig. Dagegen Eschelbacher will nicht „Gesetz“ als Übersetzung von Tora gelten lassen, damit ein Anzeichen der Tatsache aus der Welt geschafft werde, daß das Gesetz in den Vordergrund der jüdischen Anschauungsweise getreten ist.

Diese Übersetzung von Pir. Abôth 1, 1—2, 2 gewährt schon einen Eindruck von dem Verhältnis dieser Schriftgelehrsamkeit zu Gesetz und Prophetie, und wie in dem übersetzten Abschnitte das Gesetz oft betont war, so heißt es auch weiter: „Wer das Gesetz vermehrt, vermehrt das Leben“ (2, 8), ferner in § 9; § 14: „Sei wachsam zu lernen das Gesetz!“; 3, 2: „Wenn zwei zusammensitzen, und es handelt sich zwischen ihnen nicht um das Gesetz, so ist dies eine Sitzung von Spöttern“. Ebenso wird Beschäftigung mit dem Gesetz weiter empfohlen in 3, 3. 5. 6. 11. 13 („Überlieferung ist ein Zaun für das Gesetz“). 14: „Eine gute Lehre habe ich euch gegeben in meinem Gesetze“; § 16: „Wenn es kein Gesetz gibt, gibt es kein Mehl (= Nahrung) usw.“; 4, 6. 9. 10. 13: „Drei Kronen gibt es: die Krone des Gesetzes und die Krone des Priestertums und die Krone des Königtums“; 5, 8 (Schluß) und 22: „Kehre um und wende sie (die Gesetzeslehre) von allen Seiten, denn alles ist in ihr enthalten, und du wirst alles darin erblicken!“ Auch das Verdienst der Väter ist in 2, 2 besprochen, und man

lieſt vom „Lohn der Gerechten, welche die Welt bei Beſtand erhalten“ (5, 1), oder „Abraham empfing den Lohn von ihnen allen“ (5, 2) oder „Moſe war rein (tugendhaft) und führt die Menge zur Reinheit“ (5, 8), und jener Traktat ſchließt in 5, 23 mit dem Satze: „Nach Verhältnis der gegebenen Mühe (in der Erlangung der Vollkommenheit) wird auch der Lohn erfolgen.“

Aber von der Weisſagung iſt nicht die Rede. Das Einzige, was in dieſem umfaſſenden Traktat in bezug auf die Zukunft Iſraels vorkommt, iſt: „Es ſei dir wohlgefällig, Jahve, unſer Gott, daß deine Stadt eilig in unſern Tagen gebaut werde, und gib unſern Teil an deinem Geſetz!“ (5, 20.) So kühl ſteht aber überhaupt die älteſte Reihe der Miſchnalehrer den Weisſagungen gegenüber. Denn von den Schriftgelehrten bis Hillel hat ſich auch außerhalb ihrer oben überſetzten Ausſprüche „kein einziger meſſianiſcher Spruch erhalten“. Dies hat auch Joſ. Klausner in ſeiner eindringenden Schrift „Die meſſianiſchen Vorſtellungen des jüdiſchen Volkes im Zeitalter der Tannaiten“ (1904) ausdrücklich anerkannt (S. 3). Er will die Tatſache ſo erklären. Er meint: „Die Schriftgelehrten richteten ihr Augenmerk auf die Schriftauslegung und auf die ethiſche Ausbildung des Volkes (Hillel der Ältere), ohne ſich um die meſſianiſchen Vorſtellungen [!] viel zu kümmern“ (ebenda). Als ob die prophetiſchen Ausſagen über die Zukunft des Gottesreiches nicht auch zur Schrift gehört hätten! Der tiefere Grund für die Zurückſtellung der prophetiſchen Ausſprüche liegt in einer Anſchauung, wie ſie ſchon oben belegt worden iſt und auch im jeruſalemiſchen Talmud (Berakhôth 3 a β) ſo ausgedrückt wird: „Die Worte von Älteſten (vgl. „die Aufſätze von Älteſten“ in Matth. 15, 1!) ſind gewichtiger, als Worte von Propheten.“ Aber möchte doch die rein ignorierende Stellung der Miſchnalehrer bis zur römiſchen Zerſtörung Jeruſalems (Klausner, S. 6) gegenüber den meſſianiſchen Weisſagungen veranlaßt ſein, wie ſie wolle. Die Stellung iſt doch eben da, und das Neue Teſtament bildet einen Gegenſatz dazu. Es ſtellt nicht nur die Prophetie neben das Geſetz (Matth. 5, 17 uſw.), wie es nach der vorhergehenden Gottesreichsgeſchichte in Ordnung war, ſondern es verkündigt den Anbruch der Erfüllungsperiode. Dies liegt ſchon in Jeſu Auftreten ſelbſt. Dies liegt ferner gleich in dem erſten Satze, mit dem er ſeine Verkündigung

eröffnete: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen“ (Mk. 1, 15 a). Dazu gesellt sich aber sogleich noch die andere Tatsache, daß die Weissagung im Neuen Testament auch nach allen ihren Momenten, und zwar hauptsächlich ihren geistigsten und innerlichsten, beachtet worden ist, daß auch der Hinweis auf den neuen Bund in den grundlegenden Schriften des Christentums nicht ignoriert worden ist, wie dieser Punkt in meiner Schrift „Prophetenideal, Judentum, Christentum“ (1906, 76—83) genauer entfaltet wird.

In sehr bezeichnender Weise wird dem Talmud der Charakter der Erwartung und dem Neuen Testament der Charakter der enthüllten Wirklichkeit durch folgenden Umstand aufgeprägt: Aus allen Talmudstellen, die von Wünsche zu Matth. 3, 1 zitiert werden, schallt es wie ein Refrain heraus: Wenn die Israeliten Buße tun, so wird das Reich Gottes kommen. Aber aus Christi Mund hören wir: Tut Buße, denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen!

2. Hieran reiht sich auch das formale Grundmoment an, wodurch die Lehrer und Lehren des Talmud sich von denen des N. T. unterscheiden. Jesus lehrte wie einer, der Vollmacht hat, und nicht, wie die Schriftgelehrten (Matth. 7, 29). Während Wünsche jenes jüdische Urteil von L. Stein über das Verhältnis der Lehre Christi zum Judentum (s. o. S. 6) ohne eine Miene des Widerspruchs zitiert hat, hat er das Urteil des Evangelisten „Jesus lehrte nicht wie die Schriftgelehrten“ übergangen, und wie hat er ὡς ἐξουσίαν ἔχων gedeutet! Er sagt: „Die Rabbinen nennen jede ausgezeichnete Leistung, jedes hervorragende Talent גבורה (gebûra) und einen tüchtigen Gelehrten und Redner גבר (gebâr oder gibbâr) ... Die Mischna (V, 6) erwähnt darum vorzugsweise des R. Elieser ben Jacob und nicht auch den [sic] R. Jehuda, weil jener ein großer Mann und zugleich auch ein Gelehrter (רב גבריה (rab gibbârajjâ)) war.“ Bei allen diesen Aussagen ist aber nur von einem Schriftgelehrten die Rede, der innerhalb seiner Kategorie hervorragend war. Das steht aber nicht auf demselben Niveau mit ὡς ἐξουσίαν ἔχων „wie einer, der Vollmacht hat“. Daß dies eine Persönlichkeit bezeichnen will, die über ihre Klasse emporragt, wird ja auch noch durch die negativen Worte „und nicht wie die Schriftgelehrten“ verdeutlicht. Indes

diese Worte sind ja, wie gesagt, bei dem erwähnten Beurteiler von Rabbinen und Jesus mit völligem Stillschweigen bedeckt worden.

3. Die Verschiedenheit der religionsgeschichtlichen Grundstellung von Talmud und N. Test. wird weiter auch durch eine Stelle über die Wunder charakterisiert, die in den Sprüchen der Väter gelesen wird. Da heißt es nämlich (5, 5): „Zehn Wunder sind unseren Vätern im Heiligtum geschehen: Nie hat eine Frau eine Fehlgeburt gehabt infolge des Geruchs des geweihten Fleisches, und nie ist das geweihte Fleisch stinkend geworden von Ewigkeit her, und nie wurde eine Fliege im Schlachthause gesehen, und nie widerfuhr dem Hohenpriester am Versöhnungsfeste ein Zufall (bei qéri ist aber eine nächtliche Pollution gemeint, wie man aus bab. Berakh. 22a ersieht: „Einer, dem eine nächtliche Samenergießung widerfährt, und der kein Wasser zum Tauchbade hat (bá 'al qéri sche'ên májim liṭbol lô)), und nie haben Regengüsse das Feuer der Holzstücke der Opferzurüstung ausgelöscht, und nie hat der Wind das Feuer des Altars verweht, und nie ist etwas Fehlerhaftes an der Pflichtgarbe, an den zwei Broten und an dem Schaubrote gefunden worden; das Volk stand (in dem Vorhofe) eng und konnte sich dennoch geräumig (= bequem) niederwerfen zum Anbeten; nie schadete eine Schlange oder ein Skorpion in Jerusalem von Ewigkeit her, und nie hat einer zum andern gesagt: Es ist mir in Jerusalem zu eng, hier zu übernachten.“ Der Geist dieser Wunder steht mit dem der Apokryphen, die neben den neutestamentlichen Schriften auftauchen, auf demselben Niveau.[1] Die äußerlich materielle und zum Teil niedrige Sphäre, in

[1]) Eines von den apokryphischen Wundern soll ja darin bestanden haben, daß der Jesusknabe „einen feuchten Lehmbrei machte und daraus zwölf Sperlinge bildete. Und es war Sabbath, als er das tat. Es waren aber auch viele andere Kinder da und spielten mit ihm. Ein Jude aber sah, was Jesus tat [daß er am Sabbath spielte], ging alsbald hin und zeigte seinem Vater Joseph an: Siehe, dein Knäblein ist an dem Bache, hat Lehm genommen, zwölf Vögel gebildet und den Sabbath entweiht. Und als Joseph an den Ort gekommen war und (es) gesehen hatte, schrie er ihn an: Warum tust du das am Sabbath, was man nicht tun darf? Jesus aber klatschte in die Hände, rief den Sperlingen zu und sprach zu ihnen: Fliegt fort! Und die Vögel flogen schreiend davon“ (Edgar Hennecke, neutestamentliche Apokryphen 1903, 67).

der sie spielen, und die religiös-sittliche Unmotiviertheit, die ihnen anhaftet, ist bei beiden Gruppen von Wundererzählungen die gleiche. Sie sind aus demselben kulturgeschichtlichen Milieu emporgewachsen.

Verwandt ist der Geist, der sich in den Ausführungen kundgibt, die zur Schöpfungsgeschichte des A. Test. hinzugefügt worden sind (Pir. Abôth 5, 6): „Zehn Dinge sind am Vorabend des Sabbaths in der Abenddämmerung geschaffen worden, und dies sind folgende: Der Schlund der Erde (für Korah und seine Rotte in Num. 16, 32) und der Mund des Brunnens (des Brunnens der Mirjam [?Exod. 2, 15] und der Mund der Eselin (Num. 22, 28) und der Regenbogen und das Manna (Exod. 16, 15) und der Stab (nämlich Moses [Exod. 4, 2 usw.]) und der Schamîr (worunter man einen Wurm verstand, der Steine zerspalten sollte) und die Buchstabenschrift und die Gesetzestafelschrift und die steinernen Tafeln dazu, und manche sagen: Auch die bösen Geister und das Grab Moses und der Widder unseres Vaters Abraham (Gen. 22, 13), und noch andere sagen: Auch die erste Zange zur Anfertigung künftiger Zangen wurde damals gemacht."

4. Welch bedeutsamer Lichtstrahl auf die Grundstellung, die von Talmud und Neuem Testament zur Geschichte der wahren Religion eingenommen wird, fällt auch von dem Gottesreichsbegriffe aus, den beide vertreten! Denn am jüdisch-talmudischen Begriffe von Gottesreich ist die irdisch-politische Seite im Vordergrunde geblieben, die in der vorchristlichen Führung Israels immer mehr in den Hintergrund gerückt worden war.

Denn was schon mit der eigenartigen Besonderheit des ersten Besitztums der Patriarchen im Lande Kanaan — nämlich der Grabeshöhle bei Hebron (Gen. 23, 17 usw.) — über die wahre Beziehung zwischen dem speziellen Gottesreiche und der Erde angedeutet sein konnte, dies ist dann in der Prophetie immer klarer verkündet worden. Daß dem Königtum des Ewigen die Form eines weltlichen Staates nicht vollkommen adäquat sei, liegt ja auch in den prinzipiellen Worten von dem priesterlichen Königreich Ex. 19, 5 f.) und in der Weigerung Gideons, eine erbliche Herrschaft über Israel zu übernehmen (Richt. 8, 23; 9, 8—15). Dies war das im Plane Gottes liegende Ideal, und sollte dieses etwa durch das profane Geschrei der Majorität nach einem Könige gleichwie „alle Nationen"

haben (1. Sam. 8, 5) ganz in Vergessenheit gebracht werden? O nein, auch in dieser Beziehung sollte sich die Sentenz bewähren, daß Israel eine besondere Existenz in der Weltgeschichte besitzen solle (Num. 23, 9, vgl. 23; Deut. 33, 28; 2. Sam. 13, 12; Ps. 147, 20 usw.). Jenes Urbild der Herrschaft Gottes über Israel wurde auch in Sauls und sogar in Davids Zeit und weiterhin von den direkten Organen der alttestamentlichen Religion immer und immer wieder vor Übermalung mit Erdfarbe bewahrt (1. Sam. 15, 22; 2. Sam. 24, 11 usw.; 1. Kön. 11, 29 ff. usw.). Ja, dieses prinzipielle Verhältnis zwischen Gottesreich und irdischen Tendenzen wurde im Verlaufe der Weissagungsperiode *immer heller beleuchtet*. Der doch auch von Gott gelenkte Prozeß der Weltgeschichte und die in Gott ihren Quell besitzende Prophetenverkündigung *wirkten zusammen*, um immer klarer das Prinzip zur Geltung zu bringen, daß das im Welterlösungsplane Gottes zu begründende spezielle Gottesreich von der Art der *Weltreiche* und ihren Tendenzen *getrennt* werden müsse. Es war ja in Jesajas Zeit, wo die energische Einprägung dieses Prinzips begann (Jes. 30, 15. 1. 16; Sach. 9, 9 f. usw.), und ist nach der Heimführung Israels aus dem babylonischen Exil etwa der Thron der Davididen wieder aufgerichtet, oder ist gegenüber Antiochus Epiphanes etwa der jerusalemische Tempel durch Davididen gerettet worden? Im Gegenteil hat Gott die politische Herrschaft über Israel schließlich sogar an einen Edomiter übergehen lassen.

Aber das *talmudische* Bild vom Gottesreiche besitzt in erster Linie einen irdischen, nationalen, politischen Charakter.

Denn Jochanan ben Zakai („im letzten Drittel des ersten Jahrhunderts nach Chr., besonders in Jabne", nach Strack, Einl. 78) tat den Ausspruch: Das Ohr eines hebräischen Knechtes, der sich zum Zeichen lebenslänglichen Knechtsdienstes anpfriemen läßt (Exod. 21, 6), ist „ein Ohr, das vom Berge Sinai her gehört hat „„Du sollst nicht andere Götter haben mir zum Trotz"" und doch von sich das Joch der Königsherrschaft des Himmels trennt und das Joch von Fleisch und Blut auf sich nimmt" (jer. Qiddûschîn 59 bβ, kürzer zitiert bei Dalman, die Worte Jesu I, 76). Also die Wahl lebenslänglicher Dienstbarkeit gegenüber einem irdischen Herrn wird als Gegensatz zur Untertanenschaft unter Gott hingestellt. Damit wird aber

diese selbst als ein äußerliches, irdisches Verhältnis charakterisiert. Ferner besaß das Gottesreich nach talmudisch-jüdischem Begriff einen irdisch-nationalen Charakter. Denn die einzige Anspielung auf die Prophetie, die in den Pir°qê Abôth begegnet, lautet ja: „Es sei dir wohlgefällig, o Jahve, unser Gott, daß deine Stadt eilig in unsern Tagen wieder aufgebaut werde!“ (5, 20), und das alte Schemone-ʿesrê-Gebet sagt in seiner elften Bitte: „Führe doch zurück unsere Richter, wie in früherer Zeit, und unsere Berater, wie am Anfang, und sei du allein König über uns!“ (Text z. B. in Dalmans „Messianische Texte aus der nachkanonischen jüdischen Literatur“, S. 20). In einem andern Gebete läßt man Gott an seinem Tage aufstehen als „Zeugen für die Trauernden, welche mit mir über mein verwüstetes Haus Leid tragen“ (bei Dalman, die Worte Jesu I, 81). Wie die Gottesherrschaft schon darnach für das jüdisch-talmudische Denken einen lokal-politischen Charakter trägt, so auch nach den Worten des alten Gebetes Qaddisch (Text bei Dalman, Mess. Texte usw., S. 25, Formel b): „Erhöhet und gefeiert werde der Name des Höchsten, der bereit ist, . . . fremden Kult auszurotten von der Erde und kommen zu lassen den Kult seines Namens zu seinem Orte!“ Wie deutlich aber leuchtet diese Grundrichtung endlich auch aus dem praktischen Verhalten heraus, das die Judenschaft, deren Anschauungen und Bestrebungen sich im Talmud widerspiegeln, gegenüber der römischen Herrschaft betätigt hat!

Dagegen im Neuen Testament erscholl den talmudisch-jüdischen Sätzen gegenüber, die soeben angeführt worden sind, zunächst der Satz: „Hier ist nicht Knecht noch Freier!“ (Gal. 3, 28, 1. Kor. 12, 13, Kol. 3, 11 und vgl. auch Pauli Verhältnis zu dem Sklaven Onesimus im Philemonbriefe!). Nach Jesu Prinzipien konnte ein römischer Hauptmann oder ein Zolleinnehmer, also Beamte eines fremden irdischen Herrn, ebensogut Gottesreichsbürger werden, wie freigeborene Juden, die nicht in solchem weltlichen Dienste standen (Matth. 8, 5; 10, 3 usw.). Für Jesus Christus schlossen das Bürgertum im Gottesreiche und die Untertanenschaft in einem betreffenden politischen Reiche sich keineswegs einander aus, denn er verkündigte den Grundsatz: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist!“ (Matth. 22, 21; Mk. 12,

17, was im Einklang mit Röm. 13, 1 ff. steht). Im neutestamentlichen Begriff vom Gottesreiche ist dieses auch von einem lokalen Mittelpunkt und irdischen Grenzen losgetrennt. Denn Christi Grundanschauung über die Beziehung des Gottesreiches zur Erde hören wir aus seinen Worten an die Samariterin: „Es kommt die Zeit und ist schon jetzt da, daß ihr weder auf diesem Berge (Garizim, südlich von Sichem) noch zu Jerusalem werdet den Vater anbeten usw." (Joh. 4, 21 ff.) Der nichtirdische und unmaterielle Charakter des im N. Test. begründeten Gottesreiches ist ja aufs deutlichste auch in folgenden Sätzen ausgesprochen: „Das Reich Gottes kommt nicht metá parateréseos, d. h. so daß man seine Begründung beobachten könnte usw." (Luk. 17, 21; Joh. 18, 36), oder „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken usw." (Röm. 14, 17).

Wellhausen, der in seiner israelitischen und jüdischen Geschichte, S. 349 richtig gesagt hat: „Das Reich, das Jesus im Auge hatte, war nicht das Reich, worauf die Juden hofften", bekommt von Eschelbacher (Das Judentum usw., 1907, 51) „ein leeres Spiel mit Worten" vorgeworfen, und Eschelbacher meint, das Reich, auf das die Juden zur Zeit Jesu gehofft hätten, „sei in einem in jenen Jahrhunderten [!] entstandenen Gebete (Olenu) mit den Worten bezeichnet, daß die Welt vervollkommnet werde zu einer Herrschaft des Allmächtigen, daß alle Menschenkinder seinen Namen anrufen, alle Frevler der Erde sich ihm zuwenden, alle Bewohner der Welt ihn erkennen". Dieses aber sind Worte aus dem Gebete, das mit den Worten 'alénû beginnt und dessen Originalwortlaut bei Dalman (Messianische Texte usw., S. 27) steht. Dieses Gebet wird dem Rab (um 230 nach Christo) zugeschrieben, kann also nicht die Erwartungen der Juden zur Zeit Christi bezeugen. Außerdem heißt es in diesem Gebete vorher: „Wir harren auf dich, o Jahve unser Gott, daß wir eilends zu sehen bekommen die Verherrlichung deiner Macht, um die Götzen von der Erde zu vertilgen." Das muß aber doch durch eine göttliche Kundgebung geschehen, die man eben eine eschatologische nennt und deren Erwartung von Eschelbacher den Evangelien vorgeworfen wird (S. 37). Wenn aber das Judentum zu Jesu Zeit ein geistiges Gottesreich mit religiös-sittlichen Aufgaben und Gütern (im Sinne von Jes. 30, 15 &c)

erwartet hätte, warum hätten dann die Vertreter des Judentums Jesu Verkündigung nicht angenommen und gegen die römische Herrschaft gekämpft?

Noch mehr das innerliche Wesen des Gottesreiches wird durch folgende Verschiedenheit des talmudischen und des neutestamentlichen Gottesreichsbegriffes betroffen.

Nach dem talmudischen Judentum ist das Aufsichnehmen der Gottesherrschaft das Aufsichnehmen der Gesetze. Denn in Mi., Berakhôth 2,5 liest man: „Ein Bräutigam (vielmehr: junger Ehemann) ist in der ersten Nacht und bis zum Ende des Sabbaths vom Lesen des Schemá' (Deut. 6, 4—8) befreit, wenn er nicht die eheliche Pflicht vollzogen hat. Es wird von Rabbi Gamaliel erzählt, daß er in der ersten Nacht, wo er geheiratet hatte, das Schemá' gelesen habe. Seine Schüler sprachen zu ihm: Hast du, unser Meister (rabbénû), uns nicht gelehrt, daß ein Bräutigam in der ersten Nacht vom Lesen des Schemá' befreit sei? Er antwortete ihnen: Ich höre nicht auf euch, d. h. ich willfahre euch nicht darin, daß ich von mir das Joch des Himmelreiches (mal° khûth schamájim) vielleicht eine Stunde abwälzte." Noch deutlicher prägte sich diese talmudisch-jüdische Anschauung von Wesen und Gabe des Gottesreiches in einem Satze von Schimeon ben Laqisch (um 230 n. Chr. gemäß Bacher, Ag. d. Tannaiten I, 422) aus, welcher sagte: „Der Proselyt, der das Gesetz aufnimmt, nimmt dadurch die Himmelsherrschaft (mal° khûth schamájim) auf sich." Davon aber, daß Tilgung der Sündenschuld (Mi. 7, 19; Jer. 31, 34 b; Hes. 36, 25 &c) der Akt wäre, durch den das erwartete Gottesreich begründet wird, ist nicht die Rede, und einen leidenden, als Sühnopfer sterbenden (Jes. 53, 4 ff.) Vermittler der Vollkommenheitsperiode des Gottesreiches wies das talmudische Judentum zurück.

Dalman, der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten christlichen Jahrtausend, S. 35 f. sagt abschließend: „Es entspricht dem Charakter der Mischna, ist aber zugleich bedeutsam genug, daß sie, die vom Davididen nichts zu sagen weiß, allein mit Elia, welcher einst das Rätsel aller schwebenden Rechtsfragen lösen soll, sich beschäftigt (Schequlîm 2,5 etc.). Sie wird nicht ausschließen, daß einst ein Sohn Davids Israels König sein werde. Aber das Recht der Auslegung der Tora ist nicht seine Sache; darum ist das Interesse an seiner Person gering. Für den Schriftgelehrten verschwindet die Messiashoffnung hinter der Eliaserwartung. Von einem leidenden Messias ist vollends nichts gesagt." Dies ist auch von

J. Klausner (Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes u. s. w. 1904, S. 14) ausdrücklich bestätigt worden.

Aber im Neuen Testament ist auch das Moment des prophetischen Zukunftsbildes, daß der Vermittler der Vollkommenheitsperiode des Gottesreiches die königliche und die priesterliche Funktion verbinden (Ps. 110, 4; Sach. 6, 13) und durch Demut und Leiden (Sach. 9, 9; Jes. 11, 1 etc) die wahre Harmonie zwischen Gott und Menschenseele herstellen werde, auf eine innerlich begründete, aus der ganzen Entfaltung der Reichsgeschichte organisch herauswachsende Art zur Verwirklichung gelangt. — Diese wichtigsten Dinge sind wieder übersehen worden, wenn Shailer Matthews, The messianic hope in the New Test. (London 1906, vgl. H. J. Holtzmann in der Deutschen Literaturzeitung 1906, 2478) behauptet, vom pharisäischen Begriff des Reiches Gottes unterscheide sich der Gottesreichsbegriff Jesu nur darin, daß dieser den nationalen Partikularismus aufgegeben habe. — Das erhabene Vorbild eines sich für anderer Schuld selbst aufopfernden Dulders, der aber dann unter den Helden der Menschheit triumphiert (vgl. Jes. 53, 4 ff. 12), hat im neutestamentlichen Gottesreich seine vollkommene Existenz gefunden. In ihm hat die Märtyrerbahn zum Herrscherthron geleitet. Kann es eine erhabenere Idee in der Kulturgeschichte geben?

Das Gottes- oder Himmelreich, die Gottesherrschaft mit allen ihren Faktoren oder vermittelnden Momenten, die im N. Test. gelehrt wird, ist darum eine echt moralische Größe, eine Beziehung zwischen Gott und Menschengeschlecht, die sich auf die Beseitigung aller sittlich trennenden Disharmonien gründet. Diese Gottesherrschaft besitzt aber nicht einfach einen „ethischen" Begriff (Bugge, die Hauptparabeln Jesu 1903, 41 ff. 212 ff. 226–234). Das Wesen des neutestamentlichen Gottesreiches ist vielmehr religiös-sittlich, weil es in erster Linie mit der Religionsgeschichte zusammenhängt und vom realen Hintergrund der wahren Religionsgeschichte aus begründet, unterhalten und geleitet wird. Vielleicht spricht man deshalb am richtigsten von dem geistlichen Charakter des neutestamentlichen Gottesreiches. Denn dadurch wird zugleich auf die Geistsphäre als das wahre Daseinsgebiet des neutestamentlichen Gottesreiches hingewiesen und dadurch verhindert, daß die Realität oder vielmehr Objektivität des von Jesus begründeten Gottesreiches verkannt werde, und zugleich weist der „geistliche Charakter" dieses Gottesreiches auf dessen religiös-sittliche Voraussetzungen, Pflichten und Güter hin. Mit dieser Charakterisierung des neutestamentlichen Gottesreiches wird man auch dem unleugbaren Umstande gerecht, daß das im N. Test verkündete vollkommene Gottesreich sowohl eine Anfangsphase (in Christi Erdendasein u. s. w.; Luk. 17,21 etc.) als auch eine Abschlußphase (die Zeit der Ernte Matth. 13,30 etc.) besitzt. Die bloß eschatologische Auffassung des neutestamentlichen Gottesreiches, die neuerdings von

Joh. Weiß u. a. vertreten wurde, ist von Bugge a. a. O., besonders S. 481 f. durch Hinweis auf Luk. 17,21 und Röm. 14,17 treffend zurückgewiesen worden.

Die Grundstellung von Talmud und Neuem Testament zur vorhergehenden Religionsgeschichte mußte aber in einem ersten Abschnitt konstatiert werden. Denn wenn die prinzipiellen Ausgangspunkte und die entscheidenden Charakterzüge der geistesgeschichtlichen Eigenart des N. Test. ignoriert werden sollen, wie es nachgewiesenermaßen in dem erwähnten Buche von Wünsche geschehen ist, würde man dem N. Test. seine Seele nehmen und das Herz herausreißen. Diesen entseelten Körper des N. Test. mit dem Talmud zu vergleichen, soll man aber nur nicht für ein wissenschaftliches Verfahren der religionsgeschichtlichen Forschung ausgeben!

II.

Beherrschende religiös-sittliche Prinzipien und wichtige Einzelanweisungen.

In zweiter Linie müssen die grundlegenden Anschauungen und Anweisungen verglichen werden, die im Talmud und im Neuen Testament zur Geltung gebracht worden sind. Die bedeutsamsten Materialien darüber dürften aber folgende sein.

1. Schon folgender Unterschied macht sich bemerkbar, wenn man vom Talmud zum N. Test. kommt. In jenem bereits mehrmals zitierten Traktat Pirᵉ qê Abôth lesen wir „die Furcht des Himmels“ (1, 3) statt „Gottesfurcht“, oder „jeder, der entweiht den Namen des Himmels“ (4, 4; 5, 17) statt „den Namen Gottes“, oder „Geliebt sind die Israeliten, denn sie sind Kinder für den Ort, lammaqôm“ (Aboth 3, 14), oder „Mit zehn Versuchungen versuchten unsere Väter den Ort (gepriesen sei er!) in der Wüste“ (5, 4), und diese Bezeichnung Gottes mit dem Ausdruck „Ort“ ist der Mischna geläufig, wie in ihr auch noch andere Arten des Ersatzes für „Gott“ vorkommen. Selbst gelesen habe ich noch folgende Beispiele: „Der bete ein kurzes Gebet, indem er spricht: Hilf, o Name, deinem Volke, dem Reste von Israel!“ (Mi., Berakhôth 4, 4), wie dieses ha-schem auch z. B. bei Ibn Ezra zu Gen. 31, 52 steht. Aber diese und viele andere Ausdrucksweisen, die mit der Neigung,

die Gottheit von der Berührung mit den Menschen in eine abstrakte Sphäre zu erheben, in Zusammenhang stehen, sind im N. Test. fast gänzlich vermieden. Nur der Ausdruck „Himmel“ begegnet da als Ersatz für „Gott“ in der vom Sprachgebrauch befestigten Bezeichnung „Herrschaft oder Königtum des Himmels“ (und zwar nur bei Matthäus) und außerdem in Matth. 21, 25 (Mk. 11, 30 u. Lk. 20, 4), in „Ich habe gesündigt gegen den Himmel“ (Lk. 15, 18) und in „vom Himmel her“ (Joh. 3, 27).

Im Gegensatz zu der abstrakten Art, von Gott zu sprechen, die im Talmud und in andern jüdischen Literaturprodukten weithin herrscht, hat Jesus eine wärmere Art, von Gott zu reden, bevorzugt. Er hat die Bezeichnung „Vater“ für „Gott“, die ja allerdings im altjüdischen Schrifttum nicht fehlt (Pir. Abôth 5, 20 &c), in den Vordergrund gerückt. Auch geht „unser König“ in jüdisch-talmudischen Gebeten oft mit „unser Vater“ parallel, wie in einem Gebete Akibas (um 120 n. Chr. in bab. Ta'anîth 25 a: „Unser Vater, unser König!“), oder in dem wahrscheinlich um 110 n. Chr. formulierten Schemone-'esrê auf die Anrede „unser Vater“ (Bitte 6) dann folgt „sei König über uns!“ (Bitte 11; Dalman, Messianische Texte, S. 19 f.), oder „unser König“ begegnet (Bitte 3 in der babylonischen Rezension, S. 22 und in den von P. Fiebig hinter seiner Übersetzung des Mischnatraktats Berakhôth übersetzten Gebeten, S. 30 f. 33. 36 f. 41). Aber in den Worten Jesu kommt „König“ in bezug auf Gott nur einmal (Matth. 5, 35) vor.

Eschelbacher (Das Judentum usw. 1907, 13) zitiert mit Beifall die Worte von „Karl Jentsch, einem früheren altkatholischen Geistlichen: Die Philosophen und Theologen, die nach ihm gekommen sind, haben am Gotte Jesajas nichts wesentliches zu ändern vermocht, so daß auch den Gebildeten unserer Tage nur die Wahl bleibt zwischen dem Gotte des Jesaja und dem Atheismus.“ Wir aber müssen bedauern, daß ihm das Organ dafür fehlt, den Fortschritt der Religionsgeschichte über Jesaja hinaus auch auf diesem Punkte zu erkennen.

2. Gegenüber dem Talmud tritt aus Jesu Evangelium ferner dies hervor, daß es für das Verhältnis des Menschen zu Gott sich in erster Linie um Grundtugenden handelt.

Eine solche Zusammenstellung wie die Seligpreisungen, die den Besitzern dieser Grundtugenden im Eingang der Bergrede gelten (Matth. 5, 3—10), besitzt der Talmud nicht.

In den Pir. Abôth lieſt man nur entfernt ähnliches: „Vier Normen oder Arten gibt es (nämlich bei den Menſchen) in bezug auf den Geiſt oder die Gemütsart: Wer leicht zu erzürnen und wiederum leicht zu beſänftigen iſt, hebt ſeinen Fehler durch ſein Verdienſt auf. Wer ſchwer zu erzürnen und ſchwer zu beſänftigen iſt, macht ſein Verdienſt durch ſeinen Fehler gut. Schwer zu erzürnen und leicht zu beſänftigen iſt der Fromme. Leicht zu erzürnen und ſchwer zu beſänftigen iſt der Gottloſe“ (5, 11), oder „Viererlei Eigenſchaften finden ſich bei Schülern (nämlich des Geſetzes bei den Schriftgelehrten): Wer leicht faßt und leicht vergißt, verliert ſein Verdienſt durch ſeinen Fehler. Wer ſchwer faßt und ſchwer vergißt, erſetzt ſeinen Fehler durch ſein Verdienſt. Leicht faſſen und ſchwer vergeſſen iſt die Eigenſchaft des Klugen. Schwer faſſen und leicht vergeſſen iſt ein unglückliches Los“ (§ 12). Oder konnte Wünſche zu den einzelnen Seligpreiſungen parallele Sätze aus dem Talmud zitieren, die wirklich den Sinn der Worte Jeſu beſäßen? Er kann nur Ausſprüche zitieren, in denen von den „Demütigen“ und der „Demut“ die Rede iſt. Aber damit iſt der Begriff der „Bettler oder Armen in bezug auf den Geiſt“ nicht erſchöpft. Denn die erſte Seligpreiſung gilt den Seelen, die — trotz aller geiſtigen Befähigung und aller erworbenen Kenntniſſe — doch nicht meinen, in der Hauptſache (d. h. im religiöſen Gebiete) das Rätſel ſelbſt löſen zu können, und ſich für unfähig halten, in der Hauptbeziehung des Menſchen (d. h. in ſeiner Gottesbeziehung) die Diſſonanzen beſeitigen und die Harmonie herſtellen zu können. Dieſer Sinn der erſten Seligpreiſung ergibt ſich daraus, daß dieſe „Bettler in bezug auf den Geiſt“ in erſter Linie als Bürger des Himmelreiches begrüßt werden. An dieſe Höhe reicht keiner der Sätze hinan, die von Wünſche zitiert ſind. Unter ihnen befindet ſich z. B. die Mahnung von Pir^{e}qê Abôth 4, 4: „Gar ſehr ſei demütig, denn die Hoffnung des Menſchen iſt Würmerfraß!“ Alſo da wird die Demut nicht wegen Schuldbewußtſein oder wegen Einſicht in das religiös-ſittliche Unvermögen empfohlen.

Das Wichtigſte aber iſt, daß der Hauptſprecher des N. Teſt. einen ſolchen lauten Lobpreis der für das religiös-ſittliche Weſen eines Menſchen grundlegenden Tugenden angeſtimmt hat, und damit iſt eine andere Diffe-

renz verwandt, die zwischen den Autoritäten des Talmud und dem Meister des N. Test. besteht.

Dieser hat gerufen: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid!“ (Matth. 11, 28). Er hat erklärt: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken“ (9, 12). Er hat sich der gewöhnlich verachteten Schichten des Volkes so angenommen, daß man ihn „der Zöllner und Sünder Freund“ nannte (11, 19). Die Volksmasse (14, 5), „das Volk, das nichts vom Gesetze weiß“ (Joh. 7, 49) hat er mit derselben brennenden Liebe umfaßt, wie die Vertreter anderer Stände und auch die schriftgelehrten Mitglieder des Hohenrates (Joh. 3, 1 ff.). Welcher Abstand eröffnet sich hier zwischen Talmud und Neuem Testament! Die Schriftgelehrten und insbesondere ihre Hauptmasse, die Pharisäer, haben sich nicht weit genug über die Stände und Volksschichten erheben zu können gemeint, denen sie wegen ihres Geschäftes (wie z. B. den Zolleinnehmern) Gewohnheitssünden vorwerfen zu können meinten, oder die als Ungelehrte nicht alle die Gesetzeserweiterungen kennen konnten, die von den Schriftgelehrten aufgebracht worden waren. Diese Ungelehrten wurden ʿAm ha-áres „das (gewöhnliche) Volk des Landes“ genannt. Von diesem erlaubten sie sich einfach zu sagen: „Ein ʿAm ha-áres ist nicht fromm“ (Worte Hillels in Pir. Abôth 2, 6) oder auf diese Volksmasse bezieht sich z. B. auch folgender Ausspruch: „Mein ist dein, und dein ist mein. Dies ist die Denkart des ʿAm ha-áres“ (Pir Abôth 4, 10), und auch dort ist „das Volk des Landes“ einfach dem Chasid oder Frommen gegenübergestellt. Die Schriftgelehrten lebten in der Meinung: „Wer das Gesetz vermehrt, der vermehrt das Leben“ (Worte Hillels ebenda 2, 8) und verachteten den „der Söhne hat und sie nicht für das Studium des Gesetzes großzieht“ (bab. Berakhôth 47 b) schon deswegen als einen ʿAm haáres. Aber Jesus zeigte ihnen, daß es nicht auf schwere Bürden des Gesetzes ankommt (Matth. 23, 4), sondern auf die innerlichsten und darum schwersten Grundtugenden „die Gerechtigkeit, den Glauben und die Barmherzigkeit“ (V. 23). Dies führt uns zu dem nächsten Punkt.

3. Das Verhältnis von Talmud und Neuem Testament in bezug auf einzelne sittlich-religiöse und gottesdienstliche Leitsätze.

a) Welche Stellung haben die Talmudlehrer und Jesus

in der Geschichte der Moralgesetzgebung eingenommen? Natürlich ist die Beantwortung dieser Frage an die Bergrede (Matth. 5, 21 ff.) anzuknüpfen. Da hat Jesus unbestreitbar auch Sätze der alttestamentlichen Grundgesetzgebung so ausgelegt, daß sie nicht bloß von körperlichen Handlungen verstanden, sondern verinnerlicht, vergeistigt werden. Hatten das nun Talmudlehrer in derselben Weise vor ihm getan? Um diese Frage reinlich und sicher entscheiden zu können, müssen hauptsächlich solche Fälle erörtert werden, worüber Aussprüche vorchristlicher oder wenigstens sehr frühzeitiger Gesetzeslehrer auch wirklich vorhanden sind.

Dies ist zunächst in bezug auf die Ehescheidung der Fall. Denn die Gesetzesvorschrift Deut. 24, 1, daß ein Mann seinem Weibe wegen einer schändlichen Sache einen Scheidebrief ausstellen könne, wurde von den älteren Zeitgenossen Jesu, den Gesetzeslehrern Schammaj und Hillel, so ausgelegt. Schammaj und seine Schule sagte: „Ein Mann soll sein Weib nicht forttreiben, außer wenn er wirklich an ihr eine Sache in bezug auf Schändlichkeit gefunden hat“ (Mi. Gittîn 9, 10). „Aber“, heißt es dort gleich weiter, „die Schule Hillels lehrte: Vielleicht hat sie sein Essen anbrennen lassen. Denn es ist gesagt [in Deut. 24, 1]: „weil er an ihr eine Schändlichkeit von einer Sache entdeckt hat“ (meine hebr. Syntax § 337 k l). Diese laxere Ansicht Hillels wurde die herrschende. Sie wird vom Targum Onqelos durch die Übersetzung ʿaberath pithgam „Übertretung in einer Sache“ ausgeprägt, und Josephus sagt: „Wenn einer sich von dem Eheweibe aus irgendwelchen Gründen auch immer (κατ' ὅς ὁηποτοῦν αἰτίας) — viele solche aber dürfte es für die Menschen geben — trennen will, soll er es durch eine schriftliche Bescheinigung über die Ehescheidung bekräftigen.“ Von dem so oft genannten Rabbi Aqîba, dem geistigen Führer im Barkochba-Aufstand (132—135 n. Chr.), wird ja sogar der Ausspruch zitiert: „R. Aqîba sagt: Vielleicht hat er eine andere gefunden, die hübscher ist als sie, denn es heißt: und wenn sie nicht Gunst findet in seinen Augen“ (Mi. Gittîn 9, 10). So löste er diese Worte in Deut. 24, 1 von dem direkt folgenden Begründungssatze „weil er etwas Schändliches an ihr gefunden hat“ los und entstellte dadurch den Text. Aber auch wenn die strengere Auffassung Schammajs zur Herrschaft gekommen wäre, so

würde sie doch nicht an den Ernst hinanreichen, mit dem Jesus diese Frage aufgefaßt hat. Er erklärte die Ehescheidung nur dann für berechtigt, wenn das eheliche Band schon durch tatsächlichen Ehebruch gelöst ist. Er vertrat damit die denkbar idealste Auffassung vom Ernste des ehelichen Bundes, welche als die aus dem wahren Wesen der Ehe fließende Konsequenz auch gleich im biblischen Bericht über die Erschaffung des Weibes ausgedrückt ist. Dies liegt in den Worten: „Sie sollen beide zu einem einheitlichen Organismus werden" (Gen. 2, 24). Dies aber hat Christus im Kampfe mit den Pharisäern (Matth. 19, 4—6, vgl. mein „Prophetenideal usw.", S. 73 f.) wieder zur Geltung gebracht.

Ferner dem Gebote der Nächstenliebe, das in Lev. 19, 18 mit den Worten „Du sollst deinen Nächsten (rēa') lieben, wie dich selbst" ausgesprochen ist, gab derselbe Hillel die Fassung: „Was dir verhaßt ist, sollst du deinem Nächsten (chaber, Genosse, speziell auch Fraktionsgenosse der Pharisäer) nicht antun" (bab. Schabbâth 31 a, Mitte). Jesus seinerseits wiederholte nicht nur jenes Gebot des A. Test. (Matth. 5, 43), sondern gab der Nächstenliebe auch eine positive Direktive, indem er sagte: „Alles, was auch immer ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut auch ihr ihnen!" (7, 12). Schon diese bejahende Fassung dieses Gedankens ist wichtiger, denn sie ruft den positiven Trieb unseres Ichs nach eigenem Vorteil zum Regulator für das auf, was wir dem Nächsten zu leisten haben. Was aber gliche diesem positiven Trieb des natürlichen Menschen nach eigenem Gewinn an Lebendigkeit und Stärke? Wird also nach Christi Weisung dieser positive Trieb zum Beherrscher und Gradmesser für die Pflicht gegenüber dem Nächsten gemacht, so ist für sie der Wächter bestellt, dessen Schärfe auf Erden nicht übertroffen werden kann.

Das Gebot der Nächstenliebe ist von Christus aber hauptsächlich dadurch gesteigert worden, daß er in ihren Bereich auch die Feindesliebe einschloß. Denn mit gutem Rechte hatte er erklärt, daß für die älteren, früheren Generationen das Gebot „Du sollst deinen Nächsten lieben" den Satz „und deinen Feind hassen" als seinen selbstverständlichen Hintergrund besitze (Matth. 5, 43). Erstens nämlich bedeutet darin „hassen" als bloß logischer, formelhafter Gegensatz von „lieben" nur so viel

wie „nicht lieben“. Es ist derselbe Fall, wie in Gen. 12, 3 a usw. als Gegensatz von „segnen“ der Ausdruck „fluchen“ den Sinn von „nicht segnen“ besitzt. Zweitens kann nicht bestritten werden, daß das Wort rēa „Nächster“ auf der vorchristlichen Stufe der biblischen Religion die Volksgenossen oder höchstens die befreundeten Glieder eines andern Volkes (Exod. 11, 2) bezeichnete. Auch das Gesetz des A. Test. gestattete den Fremden gegenüber, was dem Volksgenossen gegenüber verboten war (Deut. 14, 21: Verkaufe es an einen Fremden; 23, 21: An dem Fremden magst du wuchern usw.; 24, 7, wovon wieder Eschelbacher, Das Judentum usw., 1907, S. 8, nichts erwähnt), wie auch Hillel jenen seinen negativ formulierten Satz „Was dir verhaßt ist usw.“ zu einem sagte, der im Begriffe war, zum Judentum überzutreten. Auch die Äußerungen des Vergeltungsstrebens, wie sie z. B. in den Rachepsalmen an unser Ohr klingen, lassen sich allerdings als der dunkle Flammenmantel der Glut der Gottesliebe verstehen (vgl. mein „Die Poesie des A. Test.“ 1907, 71 f.). Aber nachdem sie noch z. B. bei Sirach in schroffer Form ertönt sind (50, 27 f. gegenüber den Samaritern usw.), ist die Periode eines anderen Geistes, der nicht Feuer vom Himmel auf den Gegner herabwünscht (Lk. 9, 55), in Christi Zeitalter angebrochen, der auch für seine Feinde betete (23, 34).

Es soll nicht übersehen werden, daß mancher Ausspruch der Talmudlehrer der Schadenfreude über das Unglück des Feindes entgegenarbeitete, denn in Pirᵉ qê Abôth liest man auch: „Wenn dein Feind fällt, freue dich nicht!“ (4, 19). Aber ungeschichtliche Vertuschung ist es, wenn Wünsche S. 66 f. den Mangel von Feindesliebe nur bei „gewissen pharisäischen Sektenhäuptern“ findet. Denn er muß doch selbst zitieren: „Die Götzendiener und die Hirten von Kleinvieh (die als Diebe betrachtet wurden, weil sie ihre Herden auf fremden Feldern weiden ließen) rette nicht aus der Gefahr, stoße sie aber auch nicht hinein; aber die Mînîm (die Sektierer) und die Abtrünnigen bringe in Lebensgefahr und rette sie auch nicht aus ihr!“ (bab. ʿAbôda zara 26 a, letzte Zeile, b). Dort steht aber auch z. B. noch, was er nicht zitiert: „Eine Israelitin soll den Sohn einer Götzendienerin nicht säugen, weil sie dadurch dem Götzendienste einen Anhänger großziehen würde“ usw. Anderes kann man bei

M.' Caul in seinen Nethibôth 'Olam, 2. Aufl. (1851), 20 ff., oder bei G. Marx-Dalman, Jüdisches Fremdenrecht (1886), 11 f. nachlesen.

Auf Grund der Geschichtstatsachen muß es also dabei bleiben, daß erst Jesus es war, der den Begriff des Nächsten dahin erweiterte, daß dieser jeden bezeichnet, der in einem gegebenen Moment unserer Hilfe bedarf, wie es im Gleichnis vom barmherzigen Samariter mit leuchtender Klarheit dem Menschengeschlechte vor die Augen gestellt ist (Lk. 10,25—37), und das sonnenhafte Prinzip der uneingeschränkten Feindesliebe (Matth. 5, 44), das Wünsche (S. 68) merkwürdigerweise nicht ausdrücklich erwähnt, ist ebenfalls erst aus Christi Mund erschollen. Auch sogar ein solcher Satz, wie er bei Wünsche S. 65 in den Vordergrund gestellt ist: „Bedarf ein Freund unserer Hilfe zum Abladen und der Feind zum Aufladen, so stehe erst dem Feinde bei, damit der böse Trieb in uns niedergedrückt werde" (bab. Babâ mesi'â 32 b gegen Ende), kann, wenn er auch nicht schon in bezug auf die Zeit jenen Worten Christi nachstünde, dem einfachen Prinzip „Liebet eure Feinde" nicht gleichkommen. Athene in glänzender Götterrüstung ist nur einmal dem Haupte ihres Vaters Zeus entsprungen.

„Von irgendwelcher Betätigung der Feindesliebe ist nirgends (im Christentum) die Rede" schreibt Eschelbacher (Das Judentum usw. 1907, 13). Von Jesu Verhalten schweigt er also und er hat, nebenbei bemerkt, es auch für erlaubt gehalten, die religionsgeschichtliche Stellung des Christentums nach der Praxis und zwar späterer Jahrhunderte (S. 11 f. 52 f.) zu taxieren!

Derselbe Hillel, von dem soeben in bezug auf die Nächstenliebe die Rede war, soll auch an einem andern Punkte der sittlich-religiösen Gesetzeslehre der Vorgänger Jesu gewesen sein.

Er hat nämlich jenen Satz „Was dir verhaßt ist, sollst du deinem Nächsten (chabēr) nicht antun" nicht ohne äußere Veranlassung ausgesprochen. Er hat ihn einem Ausländer gegenüber gesagt, der mit der Forderung kam: „Mache mich zu einem Judengenossen, aber du mußt mich das ganze Gesetz lehren, während ich auf Einem Beine stehe." Er hat jenen Satz deshalb aber auch nicht ohne Fortsetzung gelassen, und diese lautete: „Dies ist das ganze Gesetz, und das andere (we° îdēkh) ist Auslegung. Gehe hin, vollbringe es!" (bab. Schabbâth 31 a, Mitte).

Wegen dieser Aussage Hillels ist nun oft von jüdischer

und anderer Seite gesagt worden, daß Jesus der Nachtreter Hillels sei. So ist es von Abr. Geiger in seinen Vorlesungen über das Judentum und seine Geschichte (S. 111 f.) geschehen. Aber wir müssen uns ganz dem Protest anschließen, den dagegen schon Franz Delitzsch in seiner Schrift „Jesus und Hillel“ (3. Aufl. 1879), S. 17 f. erhoben hat. Denn erstens war jene Behauptung Hillels ganz mangelhaft. Er durfte dem Ausländer, welcher Judengenosse oder Proselyt werden wollte, bei der Zusammenfassung der Tora nicht den ganzen ersten Teil des Dekalogs weglassen. Er durfte die Religion, die im A. Testament die unterste Wurzel der Moral bildet, nicht unterdrücken. Er durfte das Schemá' &c. von der Einheit Gottes (Deut. 6, 4) und die Grundforderung von der Liebe zum ewigen Gotte (V. 5) nicht verschweigen. Jesus hat diesen Fehler schon in Matth. 7, 12 vermieden, denn dort bildet sein Ausspruch „Alles nun, was auch immer ihr wollt usw.“ die Folgerung aus dem direkt vorhergehenden Hinweis auf die überragende Güte des himmlischen Vaters. Noch deutlicher wird dies aus Matth. 22, 37—40. Denn da hat Jesus auf die Frage eines Schriftgelehrten nach dem bedeutsamsten Gesetze bekanntlich zuerst auf das Gebot der Gottesliebe hingewiesen und dann das Gebot der Nächstenliebe ihm koordiniert. Er hat also die höchste Sphäre der menschlichen Pflicht als eine Ellipse bezeichnet, in deren beiden Brennpunkten die Gottes- und die Nächstenliebe stehe. Er hat ganz in Übereinstimmung mit dem A. Test. eine wahrhaft religiös orientierte Sittlichkeit als die höchste Stufe der menschlichen Moralität hingestellt, hat aber doch, auch das A. Test. vollendend, die Gottes- und Menschenliebe zuerst ausdrücklich als eine neben- und aneinander erglühende Doppelflamme bezeichnet, und endlich hat er dabei auch nicht, wie Hillel, vergessen, neben dem Gesetz die Propheten zu erwähnen.

b) Mit wie großem Unrecht Hillel über Jesus gestellt und ihm gegenüber als Lehrer und Reformator bezeichnet worden ist, wie dies auch z. B. von Renan in seinem Leben Jesu (Volksausgabe, 9. Aufl., 17 f.) geschah, wird noch weiter an das Tageslicht treten, wenn Talmud und Neues Testament nun auf dem Gebiete der gottesdienstlichen Einzelvorschriften verglichen werden.

Man weiß, wie sehr und mit wie großem Rechte —

in religiöser, sozialer und hygienischer Hinsicht — der Sabbath einen Mittelpunkt des Kultus bildete. Aber mit welcher Kleinlichkeit und Äußerlichkeit sind von den Talmudlehrern die Vorschriften über die Feier des Sabbaths ausgestaltet und zur Anwendung gebracht worden! Sie haben das alttestamentliche Grundgebot „Gedenke des Sabbathtages usw.! An ihm sollst du samt deiner Familie, deinem Gesinde und Vieh kein Werk tun“ (Exod. 20, 8—11 u. Deut. 5, 12—15) und die Einzelverbote betreffs desselben (Exod. 16, 5. 29; 35, 3; Num. 15, 32; Amos 8, 5) zu neununddreißig Verboten erweitert.

Denn in Mi. Schabbâth 7,2 lesen wir: „Die (verbotenen) Hauptverrichtungen sind vierzig weniger ein (wie man die vierzig Schläge von Deut. 25, 3, um die Zahl nicht zu überschreiten, auf 40 weniger einen reduzierte nach Mi. Makkôth 3, 10): Der Säende &c. = das Säen, Ackern, Ernten, Garbenbinden, Dreschen, Worfeln, Früchtesäubern; Mahlen, Sieben, Kneten, Backen; Wolle scheren, sie waschen, klopfen, färben, spinnen; Flechten oder Weben, zwei Schaftvorrichtungen am Webstuhl (Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch, S. 257 b) machen, zwei Fäden weben, zwei Fäden (im Zettel oder in der Kette) trennen, einen Knoten machen, einen Knoten auflösen, mit zwei Stichen festnähen, Zerreißen, um mit zwei Stichen festzunähen; ein Reh fangen, es schlachten, dessen Haut abziehen, es salzen, das Fell bereiten, die Haare abschaben, es zerschneiden; zwei Buchstaben schreiben, auslöschen, um zwei Buchstaben zu schreiben; Bauen, Einreißen; Feuer löschen und anzünden; mit dem Hammer glatt schlagen; aus einem Bereich in den andern tragen.“ Aber auch damit hatte diese mechanische Art der Gesetzesauffassung sich noch nicht Genüge getan, und bei der weiteren Gesetzeshaarspalterei über den Sabbath sehen wir auch Hillel, „den geistigen Führer des Judentums zur Zeit von Jesus“ (Eschelbacher, Das Judentum usw. 1907, 37), eine Rolle spielen.

Denn ein besonderer ganzer Traktat der Mischna handelt über folgende Frage. Darf man ein Ei, das von einer Henne am Sabbath gelegt worden ist, am Sabbath essen? Die Beantwortung dieser Frage verläuft im Traktat Bêṣâ „Ei“ so: „Ein Ei, das an einem Festtage gelegt ist — die Schule Schammajs sagt: Es darf gegessen werden, aber die Schule Hillels sagt: Es darf nicht gegessen wer-

den. . . . Die Schule Schammajs lehrt: Man darf nicht die Leiter von Taubenschlag zu Taubenschlag tragen, aber von einer Luke (an einem Taubenschlage) zu einer andern hinneigen. Die Schule Hillels erlaubt auch das erstere. . . .“ Den Genuß eines Eies erklärten aber beide Schulen für unbedingt verboten, wenn eine zum Eierlegen bestimmte Henne es gelegt habe, weil es in diesem Falle das Resultat einer am Sabbath und also widergesetzlich zu Ende geführten Werktagsarbeit sei. Aber wie nun, wenn die betreffende Henne nicht zum Eierlegen, sondern zum Essen bestimmt ist? Da lehrte Schammaj, daß das Essen eines Eies, das von einer zum Essen bestimmten Henne am Sabbath gelegt worden sei, erlaubt sei. Hillel aber urteilte so: Da ein solches Ei an einem Sabbath fertig geworden und also widergesetzlich entstanden ist [!], so sei es auch nicht erlaubt, es an einem Sabbath zu genießen, und obgleich es an sich erlaubt wäre, das Ei einer solchen Henne, falls es an einem Festtage oder Sabbath gelegt wird, dem kein Sabbath oder Festtag entweder folgt oder vorausgeht, an eben jenem Festtag oder Sabbath zu genießen, so ist doch auch dieses für verboten zu erachten, und zwar deshalb, weil man sonst in Versuchung geraten könnte, es auch an einem solchen Festtag oder Sabbath zu genießen, wo es aus dem angegebenen Grunde schlechthin verboten ist.

Aber die Talmudisten haben uns sogar die Aufgabe abgenommen, die grenzenlose Äußerlichkeit dieser Gesetzesausbildung zu beurteilen. Sie haben dies selbst getan. Sie haben wieder in einem besonderen ganzen Traktat auch ausgeführt, wie das von ihnen selbst gewebte Netz der Vorschriften über das Halten des Sabbaths zerrissen werden könne. Dies ist im Traktat Erûbîn „Vermischungen“ geschehen. Denn da wird eine ausführliche Anweisung gegeben, wie man den Sabbatherweg von 2000 Ellen (vgl. Apostelgesch. 1, 12) verlängern könne. Man brauche nur vor Eintritt des betreffenden Sabbaths vor dem Ende der 2000 Ellen von seiner Wohnung aus Speise für zwei Mahlzeiten hinzulegen. Dadurch erwecke man den Schein, daß man dort seine Wohnung aufgeschlagen habe, und dürfe also wieder von diesem Punkte aus 2000 Ellen gehen!

Bei solcher Gesetzesausbildung war also Hillel ganz in seinem Element, und dieser über den sabbathlichen

Genuß eines Hühnereies grübelnde Hillel wird nicht nur „eine klare, lichte und lebensfrohe Erscheinung“ gegenüber Jesus genannt (Eschelbacher, Das Judentum usw. 1907, 37), sondern man wagt es auch, Jesus als seinen Schüler (Renan) oder als seinen Nachtreter zu bezeichnen, der „einen neuen Gedanken keineswegs ausgesprochen“ (Abr. Geiger a. a. O. 111, letzte Zeile) habe!

Und doch hat Jesus nicht nur im allgemeinen den religiösen Pflichtenkreis über den zerimoniellen gestellt (Matth. 5, 23 f.), sondern auch speziell die Sabbathsinstitution hat er durchgeistigt und unter den denkbar höchsten Gesichtspunkt gebracht. Denn er hat die äußerlich mechanische Regel der Untätigkeit zerbrochen und auch am Sabbath dem Erbarmen und der Nächstenliebe eine freie Bahn der Betätigung eröffnet (12, 1—13). Nein, starre Kleinigkeitskrämerei und lebendige Großzügigkeit sind nie so konkret aneinander gerückt worden wie damals, als in der Sabbathsauffassung dem auch von Hillel vertretenen äußerlichen Regelwesen der freitätige Pulsschlag des innerlichen Pietätstriebes in Jesu Prinzipien gegenübertrat.

Sie bilden denselben Gegensatz, wie die Geduld und Friedensliebe Hillels mit dem seelenerschütternden Märtyrerleiden Jesu.

Ja, man erzählt staunend von Hillel, daß er einen aufdringlichen Frager immer mit der gleichen Sanftmut belehrt habe, oder daß er bei einem Ochsen im Tempelvorhof wedelnd den Schwanz hin und her bewegt hat. Er hat so dessen Geschlecht zu verbergen und ihn für eine Kuh auszugeben gewußt, um nicht wegen einer Gesetzesfrage in Streit mit den Schülern Schammajs zu geraten (bab. Bes$_a$ 20 a gegen Ende: „Hillel der Alte brachte sein Brandopfer zum Vorhofe, um es am Festtage zu opfern. Es gesellten sich Schüler von Schammaj dem Alten zu ihm. Sie sagten zu ihm: Was ist die Art dieses Tieres? Er sagte zu ihnen: Es ist ein weibliches und für Dankopfer habe ich es hergebracht. Er schüttelte ihnen gegenüber mit dem Schwanze des Tieres.“). Aber Jesus rief nicht bloß sanftmütig alle zu sich, die mühselig und beladen waren (Matth. 11, 29). Er verzehrte sich in helfender Liebesarbeit für die religiös-sittlich und körperlich Leidenden (9, 36 &c.), wie er offen erklärte: Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er

diene (20, 28). Er hat endlich auch im bittersten Leiden gleich dem Lamme, das zur Schlachtbank geführt wird und seinen Mund nicht auftut (Jes. 53, 7), schweigend seine Heldengröße erwiesen und seinen Mund nur zu Tröstungen und zum Gebete — auch für seine Gegner (Lk. 23, 34: „Vater, vergib ihnen usw.!") — geöffnet.

Wie Jesus auch in bezug auf die Kultushandlungen (das Almosengeben, Beten, Fasten usw. Matth. 6, 1 ff. &c.) alle Äußerlichkeit verfolgte und alles mechanische Wesen vergeistigte, dies braucht nicht im einzelnen erwiesen zu werden. Aber um so genauer soll die Frage beeantwortet werden, ob er denn in bezug auf die Gebetsformeln nicht ein bloßer Nachahmer, wenn nicht der Talmudisten, so doch der jüdischen Lehrer überhaupt gewesen ist.

Der Talmud selbst weist keine längeren Gebetsformulierungen auf. Auch Wünsche hat aus ihm keine solchen beizubringen vermocht. Aber er behauptet: Das Gebet, das Jesus seine Jünger lehrte, sollte das 18gliedrige Gebet (Schemone-ʿesrê) ersetzen und „ist in dem sogenannten Kaddisch-Gebet und noch anderen sehr alten Gebeten der Juden enthalten" (S. 84). Um diese Behauptung zu prüfen, werden wir alle diese Gebete in ihrem Wortlaute vorführen.

Zunächst jenes schon mehrmals erwähnte 18teilige Gebet (Schemone-ʿesrê), das auch nach Dalman (Die Worte Jesu I, 156) „um 110 nach Chr. formuliert" worden ist, lautet in seiner palästinensischen Rezension, wie sie von Dalman in den „Messianischen Texten usw." (S. 19 f.) hebräisch vorgelegt worden ist, folgendermaßen:

Jahve, meine Lippen sollen sich öffnen, und mein Mund soll dein Lob verkünden! [1] Gepriesen seist du Jahve, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, großer heldenhafter und furchtbarer Gott, höchster Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, unser Schild und Schild unserer Väter, unser Vertrauen in allen Generationen! Gepriesen seist du, Jahve, Schild Abrahams! [2] Du Held, der du Stolze demütigst, stark bist, und Schreckliche vor dein Gericht stellst, der du in Ewigkeiten lebst, Tote auferstehen lässest, den Wind wehen und den Tau sich niedersenken lässest, Lebende erhältst, die Toten wieder aufleben lässest, wie in einem Augenblick magst du uns Hilfe sprossen lassen. Gepriesen seist du Jahve, der die Toten lebendig macht! [3] Heilig bist du und furchtbar ist dein Name, und es gibt keinen Gott außer dir. Gepriesen seist du Jahve, heiliger Gott! [4] Erbarme dich unser, unser Vater! Wissen stammt von dir und Verstand und Einsicht aus deinem Gesetz. Gepriesen seist du Jahve, der du die

Erkenntnis schenkst! 5 Laß uns, Jahve, wieder zu dir zurückkehren, und wir wollen zurückkehren! Erneuere unser Dasein, wie es in der Vorzeit war! Gepriesen seist du Jahve, der Gefallen hat an der Umkehr! 6 Verzeihe uns, unser Vater, denn wir haben an dir gesündigt! Wisch weg und beseitige unsere Missetaten von deinen Augen weg, denn dein Erbarmen ist groß. Gepriesen seist du Jahve, der viel Verzeihung gewährt! 7 Sieh an unser Elend und führe unsere Rechtssache hinaus und befreie uns um deines Namens willen. Gepriesen seist du Jahve, du Befreier Israels! 8 Heile uns, Jahve unser Gott, vom Schmerze unseres Herzens, und Kummer und Seufzen laß von uns weichen und lege unseren Wunden eine Salbe auf! Gepriesen seist du Arzt der Kranken seines [!] Volkes Israel! 9 Segne für uns, Jahve unser Gott, dieses Jahr zum Guten in allen Arten seines Erträgnisses und bringe schnell das Endjahr unserer Befreiung herbei und gib Tau und Regen auf den Erdboden und sättige die Welt aus den Schätzen deiner Güte und gib Segen zum Tun unserer Hände. Gepriesen seist du Jahve, der die Jahre segnet! 10 Stoß in eine große Posaune zu unserer Befreiung und erhebe ein Panier zur Versammlung unserer Exulantenscharen! Gepriesen seist du Jahve, der die Zerstreuten seines Volkes sammelt! 11 Stelle doch wieder her unsere Richter wie in der früheren Zeit und unsere Ratsherren wie am Anfang, und sei du allein König über uns! Gepriesen seist du Jahve, der den Gerichtsvollzug liebt. 12 Für die Abtrünnigen gebe es keine Hoffnung, und die Herrschaft des Übermuts entwurzle schnell in unsern Tagen und die Noserim (Nazarener!) und die Sektierer sollen im Augenblick zugrunde gehen! Ausgelöscht sollen sie werden aus dem Buche des Lebens und neben den Gerechten sollen sie nicht geschrieben sein! Gepriesen seist du Jahve, der Übermütige zu Boden wirft! 13 Über die Proselyten der Gerechtigkeit möge dein Erbarmen rege sein und gib uns guten Lohn mit denen, die deinen Willen tun! Gepriesen seist du Jahve, du Vertrauenshort für die Gerechten! 14 Erbarme dich, Jahve unser Gott, mit deinem großen Erbarmen über dein Volk Israel und über deine Stadt Jerusalem und über Zion, deine herrliche Wohnung, und über deinen Tempel und deinen Wohnplatz und das Königtum des Hauses Davids, deinen gerechten Gesalbten! Gepriesen seist du Jahve, Gott Davids, Erbauer Jerusalems! 15 Höre, Jahve unser Gott, auf die Stimme unseres Gebets und erbarme dich über uns, denn ein gnädiger und barmherziger Gott bist du! Gepriesen seist du Jahve, der Gebete erhört. 16 Habe Wohlgefallen, Jahve unser Gott, in Zion zu wohnen, und dienen mögen dir deine Knechte in Jerusalem! Gepriesen seist du Jahve, dem wir in Furcht dienen werden! 17 Wir danken dir, du Jahve unser und unserer Väter Gott, für alles Gute, die Huld und das Erbarmen, das du uns erwiesen und uns samt unsern Vätern von dir her angetan hast, und wenn wir gesagt haben „Unser Fuß ist gewankt", möge deine Huld, Jahve, uns stützen! Gepriesen seist du Jahve, dem zu danken gut ist. 18 Lege deinen Frieden auf dein Volk Israel und deine Stadt und dein Erbe und segne uns alle wie einen! Gepriesen seist du Jahve, der den Frieden schafft.

Aus dieser Übersetzung ersieht man, daß dieses Gebet allerdings in § 3 die Heiligkeit Gottes und die Furcht-

barkeit seines Namens erwähnt, auch in § 6 um Vergebung der Sünden und in § 9 um materiellen Segen bittet, aber diese Punkte der Zusammenstimmung sind so natürlich und fast unumgänglich, daß daraus nicht auf ein Abstammungsverhältnis zwischen Schemone-'esrê und dem „Unser Vater usw." geschlossen werden kann.

Ferner das Kaddisch-Gebet, dessen aramäischer Text bei Dalman, Messianische Texte, S. 25, abgedruckt ist, lautet:

„Erhöht und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Wohlgefallen geschaffen hat! Es walte [andere Lesart: er lasse walten] sein Königtum, und er lasse sprossen seine Erlösung und nahen seinen Gesalbten, und er befreie sein Volk in eurem Leben und euren Tagen und im Leben des ganzen Hauses Israel in Eile und in naher Zeit, und sprecht: Amen! — Sein großer Name sei gepriesen in Ewigkeit und in den Ewigkeiten der Ewigkeiten! — Es sei gepriesen und gelobt und verherrlicht und erhoben und erhöht und geehrt und gerühmt und hinausgehoben sein heiliger Name, gepriesen sei er in immer höherem Grade hinaus über alle Arten des Preises, des Gesanges, des Lobes, der Tröstung, die in der Welt gesagt werden, und sprecht: Amen! — Angenommen werde euer Gebet und erfüllt werde eure Bitte samt der Bitte des ganzen Hauses Israel vor unserem Vater im Himmel! — Es senke sich großer Friede vom Himmel her und Hilfe und Erlösung und Lebensgeist und Fülle und Heil und Trost und Entrinnen und Heilung und Loskaufung und Befreiung und Errettung auf euch und auf uns und auf die ganze Gemeinde des Hauses Israel zum Leben und zum Heile, und sprecht: Amen!"

Die Zusammenklänge, die sich im Anfange dieses Gebetes und des „Unser Vater usw." finden, sind unvollständig und lagen wieder äußerst nahe.

Sodann das mit ub'khên beginnende Gebet des Neujahrstages, worin Wünsche S. 84 das „Unser Vater usw." enthalten sein läßt, heißt nach dem bei Dalman a. a. O., S. 26 gegebenen Texte so:

„Und so lege deine Furcht, o Jahve unser Gott, auf alle deine Werke und deinen Schrecken auf alles, was du geschaffen hast, und fürchten sollen dich alle Werke und niederwerfen sollen sich vor dir alle Geschöpfe, und sie alle sollen zu einer Gemeinschaft gemacht werden, um deinen Willen mit unversehrtem Herzen zu tun, wie wir erfahren haben, o Jahve unser Gott, daß die von dir ausgehende Herrschaft Stärke in deiner Hand und Gewalt in deiner Rechten ist, und daß dein Name furchtbar ist über allem, was du geschaffen hast. — Und so verleihe Ehre, o Jahve, deinem Volke, Ruhm denen, die dich fürchten, Hoffnung denen, die dich suchen, Mundöffnung denen, die auf dich harren, Freude deinem Lande, Fröhlichkeit deiner Stadt, Sprossen des Hornes für David deinen Knecht, und Herrichtung der Leuchte für den Sohn Isais, deinen Gesalbten, in Eile, in unsern Tagen! — Und so sollen Gerechte es sehen und sich freuen, und Aufrichtige sollen frohlocken, und Fromme sollen in Jubel jauchzen,

und Verdrehtheit soll ihren Mund schließen, und alle Gottlosigkeit ganz und gar soll wie eine Rauchwolke vergehen, denn du wirst die Herrschaft der Überhebung von der Erde verscheuchen und übermütiges Regiment eilig entwurzeln und zerknicken, und du (das ist Jahve unser Gott) wirst in Schnelligkeit über alle deine Geschöpfe herrschen in deiner Stadt Jerusalem und auf dem Berge Zion, der Wohnung deiner Herrlichkeit."

Aber in diesem Gebet findet sich kein Material, woraus das Vaterunser aufgebaut sein könnte.

Neuerdings hat sich allerdings wieder Eschelbacher in „Das Judentum und das Wesen des Christentums" (1905), S. 55 behauptet, daß „ebenso (nämlich wie angeblich die zwei ersten Bitten des Vaterunsers mit dem Anfang des Kaddischgebetes) auch die weiteren Bitten des Vaterunsers nahezu im Wortlaute mit den uns (den Juden) überlieferten Lehren und Gebeten der Schriftgelehrten übereinstimmen". Zum Beweise zitiert er eine Äußerung aus der Mekhiltâ zu Exod. 16, 4 und Stellen aus bab. Berakhôth 16 b. 17 a. 29 b. und 60 b. Aber P. Fiebig hat in „Die christl. Welt" (1906), Sp. 965 ff. schon nachgewiesen, daß sich da nur entfernte Ähnlichkeiten zum Wortlaute des Vaterunsers finden, und die eigene Nachprüfung hat uns folgendes ergeben.

In bab. Berakhôth 29 b liest man: „Es lehrten unsere Rabbinen: Wer an einem Orte von Scharen wilder Tiere und Räuber einhergeht, der bete ein kurzes Gebet! Und welches ist ein kurzes Gebet? Rabbi Eliezer [wahrscheinlich der Sohn von Hyrkanos um 90—130 n. Chr. (Strack, Einl. 79)] sagt: Tue deinen Willen im Himmel oben und gib Ruhe des Geistes denen, die dich fürchten, unten und was gut in deinen Augen ist, das tue! Gepriesen seist du, o Jahve, der ein Gebet erhört!" — Ferner in der Mekhiltâ zu Exod. 16, 4 sagte Rabbi Eleazar: „Jeder, der heute zu essen hat und sagt: Was werde ich morgen essen? Siehe, dieser ermangelt des Vertrauens." Man wird wohl mit Fiebig urteilen dürfen, daß so gut wie sicher Jesus und Eleazar völlig unabhängig voneinander denselben Gedanken aussprachen. Aber wenn Fiebig hinzufügt, sicherlich werde aber Jesus auch in seiner Zeit nicht der erste und einzige gewesen sein, der diesen Gedanken formuliert habe, so ist das zu viel behauptet. — Sodann in bab. Berakhôth 17 a, Z. 14 ff. lautet ein Gebet von Raba' (um 350 nach Strack, Einl. 92): „Mein Gott, bevor ich gebildet (= geschaffen) war,

war ich nicht würdig, und jetzt, wo ich gebildet bin, ist es, wie wenn ich nicht gebildet wäre: Staub bin ich in meinem Leben, wieviel mehr [über qal wāchómer vgl. meine Einl. § 126, 4, c] bei meinem Sterben. Siehe, ich bin vor dir wie ein Gefäß, das voll von Schande und Schmach ist! Es sei Wohlgefallen vor dir, o Jahve, mein Gott, daß ich nicht ferner sündige, und was ich vor dir gesündigt habe, wische aus in deiner großen Barmherzigkeit!" Selbstverständlich ist das auch ein Bußgebet, aber selbst wenn sein Urheber nicht drei Jahrhunderte nach Christo gelebt hätte, würde immer noch kein Anlaß zu der Behauptung sein, daß Jesus die fünfte Bitte von ihm entlehnt hätte. Denn der Wortlaut im Vaterunser ist anders. — Wahrscheinlich in die Zeit der Mischna, nämlich etwa ins zweite Jahrhundert, reicht das Abendgebet der Israeliten zurück (bab. Berakhôth 60 b, Z. 17 ff.): „Wer da hingegangen ist, um zu schlafen auf seinem Bette, spricht von „„Höre, Israel!"" (Deut. 6, 4) an bis „„Und wenn ihr hören werdet"" (Deut. 11, 13 ff.), und (dann) spricht er: Gepriesen sei der, der da fallen läßt das Band des Schlafes auf meine Augen und den Schlummer auf meine Wimpern und es wieder hell werden läßt für meinen Augapfel! Es ist wohlgefällig vor dir, o Jahve, mein Gott, daß du mich in Frieden liegen lassest, und gib meinen Anteil an deinem Gesetze und laß mich wandeln nach der Leitung des Gebotes und laß mich nicht wandeln nach der Leitung der Übertretung und laß mich nicht in Sünde fallen und nicht in Schuld und nicht in Versuchung und nicht in Verachtung, und es beherrsche mich ein guter Trieb und nicht beherrsche mich der böse Trieb, und errette mich aus bösem Begegnis und vor bösen Krankheiten! Nicht mögen mich erschrecken böse Träume und böse Gedanken, und es sei unversehrt mein Lager vor dir, und laß es licht werden meinen Augen, damit ich nicht des Todes entschlafe! Gepriesen seist du, Jahve, der da erleuchtet in Ewigkeit alles durch seine Herrlichkeit!" — In bab. Berakhôth 17 a, Z. 20 ff. sagt Mar, Sohn des Rabina (um 400 n. Chr. [Strack 93]): „Mein Gott, bewahre meine Zunge vor Bösem und meine Lippen vor trügerischem Worte, und denen gegenüber, die mir fluchen, schweige meine Seele, und meine Seele soll gegen jeden wie Staub sein! Öffne mein Herz für deine Lehre, und deinen Geboten jage meine Seele nach, und

rette meine Seele von einem bösen Begegnis, vom bösen Trachten und von einem bösen Weibe und von allen schlimmen Dingen, und herbeirausche, um in die Welt zu kommen, und alle, die Schlimmes gegen mich sinnen — vereitle eilends ihren Plan und verderbe ihre Gedanken!"

Wenn man ferner meint (Fiebig a. a. O., Sp. 968), die Bergpredigt beweise selber, daß lange Gebete zur Zeit Jesu vorhanden waren, so ergibt sich aus dem „viel plappern" nicht sicher die Existenz langer Gebetsformulare und also nicht „Beziehungen des Achtzehngebetes zum Vaterunser", wie Fiebig in seiner Übersetzung des Mischnatraktats Berakhôth (1906), 42 sagt. Aber ganz ist ihm beizustimmen, wenn er in „Die christl. Welt" zum Schlusse seiner Darlegung so urteilt: „Keine der angeführten Parallelen ist derart, daß man eine direkte Abhängigkeit Jesu gerade von dieser einzelnen betreffenden Stelle etwa konstatieren müßte." Jedenfalls findet man „nirgends in der jüdischen Literatur alle diese Bitten in einem Gebete vereinigt", und „wenn in irgendetwas, so liegt sicherlich beim Vaterunser die Originalität Jesu weniger in den einzelnen Atomen, als in dem Ganzen, in der Auswahl gerade dieser Bitten und ihrer Zusammenordnung." Das verkennt „Eschelbacher und mit ihm alle Rabbiner", die da meinen, daß sie, wenn sie „das Einzelne als im Judentum vorhanden konstatieren, dann das Ganze als jüdisch in Anspruch nehmen können." Außerdem ist aber oben durch die Tatsachen gezeigt worden, daß auch nicht einmal die Teile des Herrengebetes irgendwie genau so im — späteren — jüdischen Schrifttum vorliegen.

c) Wie das „Unser Vater usw." in sechs Bitten und mit Anrede und Schluß in acht Teilen die religiösen Interessen des Menschen betrifft und nur in einer Bitte das materielle Gebiet berührt, so besitzt überhaupt die Wucht, mit der das religiöse Ziel des Menschen in den Aussprüchen Jesu betont wird (Matth. 6, 19 ff. usw.), auch im Talmud nicht ihresgleichen.

Bei Wünsche, S. 94, wird als Parallele zu „Niemand kann zwei Herren dienen usw." zunächst eine Stelle aus „Abôth VI, 4" zitiert, als wenn der betreffende Mischnatraktat sechs Kapitel hätte, während nur eine spätere Lobrede auf das Gesetz „Qinjan ha-tora", die nur im babylonischen Talmud hinter Pir°qê Abôth steht, von

manchen mißbräuchlich als sechstes Kapitel von Pir Abôth gezählt wird. Nach jener späteren Stelle nun führt folgende Lebensweise zum Ideal des Schriftgelehrten: Wenn einer Brot mit Salz ißt, sogar das Wasser nur in zugemessener Quantität trinkt, auf der Erde schläft, überhaupt ein kümmerliches Leben führt und sich nur um das Gesetzesstudium bemüht, dann gilt ihm der Spruch „Wohl dir, du hast es gut", d. h. wohl dir in dieser Welt, und du hast es gut in jener Welt. Aber abgesehen davon, daß es sich da nur um Gesetzeseifer und nicht um Gottesliebe handelt, welche pessimistische Umdeutung und Zerreißung der beiden Momente des Ausspruches „Wohl dir, du hast es gut!" (Ps. 128,2), der nach dem vorausgehenden Satze „Du wirst dich nähren deiner Hände Arbeit" und nach den darauffolgenden Sätzen „Dein Weib wird sein wie ein fruchtbarer Weinstock usw." durchaus optimistisch gemeint ist. Außerdem zitiert Wünsche bei Matth. 6, 24 noch einen späteren Ausspruch aus bab. Berakhôth 62 b, wonach Rabbi Eliezer der Große lehrte: Das Gesetz sagt darum „Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, von ganzem Herzen usw." (Deut. 6, 5), weil manchem sein Leib lieber ist, als sein Geld, einem andern dagegen wieder sein Geld lieber ist, als sein Leib." Aber wie müßte der Rabbi sich ausgedrückt haben, wenn er eine Parallele zu Matth. 6, 24 usw. gebracht haben sollte? Nun, natürlich so: Weil manchem sein Leib lieber ist, als sein Gott, und einem andern wieder sein Geld lieber ist, als sein Gott! So aber, wie der talmudische Ausspruch wirklich lautet, ist er keine Parallele zu Christi Worten.

Nein, der Akzent, mit dem das Gottesreichsinteresse als die ausschließliche Aufgabe der Menschenseele von Christus betont worden ist (Matth. 6, 25 ff. 34; 16, 26), ist einzigartig. Gleichwohl ist diese Akzentuierung keineswegs unsinnig, so daß die Rabbinen, wie es bei Wünsche S. 94 klingt, richtiger geurteilt hätten. Denn Jesus weist das menschliche Streben nur auf das höchste Ziel hin und stellt das Prinzip auf, daß nichts unser Interesse in dem Grade auf sich ziehen dürfe, daß es die Hingabe an Gott entwurzeln könnte und anstatt seiner den höchsten Thron in unserem Geistesleben einnehmen dürfte.

Es hat sich also gezeigt, daß das eine Unwahrheit ist, was Wünsche, S. V. mit Beistimmung aus L. Stein „Die Schrift des Lebens" (II. S. 281) zitiert hat, daß das Christentum jüdischer Geist

sei. Vielmehr muß es bei dem Urteile bleiben, welches die zeitgenössische Volksgemeinde über den Lehrer Jesus fällte, daß Jesus lehrte „wie einer, der Vollmacht hat, und nicht, wie die Schriftgelehrten" (Matth. 7,29), und wenn wieder Eschelbacher (Das Judentum usw. 1907, 29) zu behaupten gewagt hat: „Aus den Einflüssen des Elternhauses, wie aus den Worten, die er in den Synagogen und Lehrhäusern vernahm, hat Jesus die Lehren geschöpft, welche die Evangelien von ihm berichten", so ist das nach den oben vorgelegten Beweisen eine Vergewaltigung der Geschichtstatsachen.

III.

Darstellungsweise und Darstellungsmittel.

Die Mischna beginnt mit dem Traktat Berakhôth „Segnungen", d. h. etwa religiös-gottesdienstliche Formulare, und dieser Traktat fängt in wörtlicher Übersetzung so an:

„§ 1. Von wann an liest man das Schemá' (d. h. höre, nämlich „Höre, Israel, Jahve ist unser Gott, Jahve als einziger usw." in Deut. 6, 4—9 usw.) am Abend? Von der Stunde an, wo die Priester hineingehen, um von ihrer Hebe zu essen, bis zur ersten Nachtwache (d. h. etwa bis zehn Uhr, da der Hebräer nur drei Nachtwachen zählte). Das sind Worte von Rabbi Eliezer, und (andere) Gelehrte sagen: Bis Mitternacht. Rabban Gamaliel sagt: Bis die Säule (der Glutschein) der Morgenröte aufsteigt. Es ereignete sich (nämlich), daß seine Söhne vom Trinkhause heimkamen (und) sagten zu ihm: Wir haben das Schemá' (noch) nicht gelesen. Er sprach zu ihnen: Wenn (noch) nicht die Säule der Morgenröte aufgestiegen ist, seid ihr verpflichtet, es noch zu lesen, und nicht dies allein, sondern alles, betreffs dessen die Gelehrten gesagt haben „bis Mitternacht", darauf bezieht sich ihre Vorschrift „bis die Säule der Morgenröte aufgehet", (nämlich auf) das Aufdampfenlassen von Fettstücken und Gliedern, darauf bezieht sich ihre Vorschrift „bis die Säule der Morgenröte aufsteigt", und alles, was an Einem Tage gegessen werden soll, darauf bezieht sich ihre Vorschrift, „bis die Säule der Morgenröte aufsteigt". Wenn das so ist, warum haben die Gelehrten gesagt „bis Mitternacht"? Um den Menschen von der Übertretung fernzuhalten. — § 2. Von wann an liest man das Schemá' am Morgen? Von da an, wo man den Unterschied von Purpurblau und Weiß erkennen kann.

Rabbi Eliezer ſagt: den Unterſchied von Purpurblau und Lauchgrün. Und wann iſt die Beendigung des Leſens? Bis die Sonne hervorgeſtrahlt iſt. Rabbi Joſua ſagt: bis drei Stunden = neun Uhr. Denn ſo iſt es Sitte von Königskindern, um neun Uhr aufzuſtehen. Wer von da an und weiterhin (das Schemá') lieſt, hat (aber) ebenſowenig Schaden, wie jeder, der im Geſetz lieſt. — § 3. Die Schule Schammajs ſagt: Am Abend ſoll jeder ſich hinlegen und leſen, und am Morgen ſoll man ſtehen, denn es iſt geſagt [Deut. 6, 7] „bei deinem Liegen und bei deinem Aufſtehen", und die Schule Hillels ſagt: Jedermann ſoll nach ſeiner Sitte leſen, denn es iſt geſagt [ebenda] „und bei deinem Gehen auf dem Wege". Wenn es ſo iſt, warum iſt denn geſagt „bei deinem Liegen und bei deinem Aufſtehen"? Nur weil (das Leſen des Schemá') zu einer Stunde zu geſchehen pflegt, wo es die Sitte der Menſchen iſt zu liegen, und zu einer Stunde, wo die Menſchen (auf) zuſtehen pflegen. Es ſagt Rabbi Tarphon: Ich war gehend auf dem Wege und legte mich hin, um nach den Worten der Schule Schammajs zu leſen, und brachte mich in Gefahr von ſeiten der Räuber. Sie ſagten zu ihm: Du warſt es wert, dir Strafe deinerſeits zuzuziehen, da du die Vorſchriften der Schule Hillels übertreten haſt. — § 4. Am Morgen ſpricht man zwei Segensſprüche vor ihm (d. h. dem Schemá') und zwei dahinter, einen langen und einen kurzen. An der Stelle, wo man geſagt hat, es lang zu machen, iſt man nicht ermächtigt, es abzukürzen, (an der Stelle, wo man geſagt hat) es kurz zu machen, iſt man nicht ermächtigt, es zu verlängern, (an der Stelle, wo man geſagt hat) eine Schlußformel zu ſetzen, iſt man nicht ermächtigt, die Schlußformel wegzulaſſen, und (wo man geſagt hat) keine Schlußformel zu ſetzen, iſt man nicht ermächtigt, eine zu ſetzen."

Dieſe vier erſten Abſchnittchen der Miſchna geben einen allgemeinen Eindruck von der Lehrweiſe der Schriftgelehrten. Sie bewegte ſich gewöhnlich in Diskuſſion. Frage und Antwort wechſelten in ihr miteinander ab. Dieſe Darſtellungsart fehlt auch in den Evangelien nicht, weil auch Jeſus öfters durch Fragen zu Auseinanderſetzungen angeregt wurde. Aber bei Jeſus überwog doch der akroamatiſche Vortrag, indem er ſeine eigenen poſitiven Gedanken in ſpontanen — aus der innerſten Tiefe ſeines

Geiſtes hervorquellenden — zuſammenhängenden Ausführungen darbot.

Bei ihrem Aufbau verwertete er auch Sprichwörter, wie ſie als von der — Volkspoeſie — knapp und anſchaulich geformte Sätze in aller Mund waren: „Arzt, hilf dir ſelbſt!“ (Luk. 4,23; „Arzt, heile deine eigene Wunde!“ in Bereschith rabba, Par. 20 nach Wünſche, S. 426); „es iſt genug, daß ein jeglicher Tag ſeine eigene Plage habe“ (Matth. 6,34; „es iſt genug an Not zu ihrer Stunde“ in bab. Berakhôth 9b, Z. 20f., jetzt erſt wieder beſprochen von Eb. Neſtle in The Expository Times 1906/7, p. 382), und ſo griff er noch mehrmals in den Schatz der Sprichwörter ſeines Volkes, wie derſelbe erſt vor kurzem von mir in „Die Poeſie des A. T.“ (1907), 124—126 nach ſeinen einzelnen Fächern entfaltet worden iſt. Aber mit dieſen ſchon formulierten Bauſteinen ſeiner Vorträge hat er auch viele ſelbſtgeſchaffene Sentenzen verbunden. Denn zu „Ein Prophet gilt nichts in ſeinem Vaterlande“ (Lk. 4,24) bringt auch Wünſche keine Parallele und ebenſo wenig zu „Wo euer Schatz iſt, da iſt auch euer Herz“ (Matth. 6,21), oder „Das Auge iſt des Leibes Licht“ (V. 22), oder „Niemand kann zwei Herren dienen“ (V. 24), oder „Iſt nicht das Leben mehr, denn die Speiſe?“ (V. 25), oder „Ihr ſollt eure Perlen nicht vor die Säue werfen“ (7,6), oder „Bittet, ſo wird euch gegeben“ (7,7) und vielen anderen Sentenzen ſchon in der Bergrede. Auch zu „Die Füchſe haben Gruben uſw.“ (8,20), oder „Laß die Toten ihre Toten begraben!“ (V. 22), oder „Die Geſunden bedürfen des Arztes nicht, ſondern die Kranken“ (9,12), oder „Niemand flicket ein altes Kleid mit einem Lappen von neuem Tuch“ (V. 16), oder „Man faſſet nicht Moſt in alte Schläuche“ (V. 17), oder „Die Ernte iſt groß uſw.“ (V. 37) uſw. uſw. iſt mir keine talmudiſche Parallele bekannt. Auch aus dieſen Sentenzen blinkt uns ein überragender Geiſtesreichtum Jeſu entgegen.

Z. B. zu dem Ausſpruch „Man faſſet nicht Moſt in alte Schläuche, ſonſt zerreißen die Schläuche, und der Moſt kommt um“ zitiert Wünſche aus Pirᵉqê Abôth 4,27 (er meint: § 20) den Ausſpruch: „Sieh nicht auf den Krug, ſondern auf das, was darin iſt! Es gibt (manchen) neuen Krug, der voll alten Weines iſt, und es gibt (manchen) alten Krug, in dem vielleicht nicht (einmal) neuer Wein iſt.“ Der letzterwähnte Satz ſoll alſo die Parallele zu jenem Ausſpruch Jeſu ſein. Das heißt aber Sätze aus dem Talmud als Parallelen zu Jeſu

Worten zitieren, mag die Gleichheit auch sich auf Null reduzieren. Es entsteht aber dann doch wenigstens der Schein, als hätte Christus „keinen neuen Gedanken ausgesprochen", wie Abr. Geiger zu sagen wagte. Man weiß aber nun wenigstens, weshalb gegenüber den Werken von Schürer oder F. Weber-Delitzsch-Schnedermann und anderen das Buch von Wünsche den Beifall von Eschelbacher (Das Judentum usw. 1907, 41) gefunden hat.

Unter den Darstellungsmitteln Jesu nahmen aber die Gleichnisse eine Hauptstelle ein.

Wie aus dem A. Test. das Gleichnis Nathans „Es waren zwei Männer in einer Stadt, einer reich und der andere arm usw." und andere Gleichnisse (2. Sam. 12, 1—4; 14, 6 f.; 1. Kön. 20, 39 f.; Jes. 5, 1—7) bekannt sind, so begegnen auch im Talmud und dem nächstverwandten jüdischen Schrifttum ziemlich viele Gleichnisse. Davon sind viele in andeutender oder auch ausgeführter Weise zunächst in dem quellenmäßig gearbeiteten Buche von W. Bacher „Die Agada der Tannaiten", 1. Bd. (2. Aufl. 1903) erwähnt. Z. B. erzählte Akiba: „Ein König hatte zwei Töchter, die eine frech, die andere fromm. Wenn die Freche etwas begehrte, sagte der König, es sei ihr gewährt, damit sie gehe. Wenn aber die Fromme etwas erbat, hielt er mit der Gewährung zurück, da er möglichst lange ihr zuzuhören begehrte." Dieses Gleichnis trug Akiba der Versammlung vor, um zu erklären, wie es komme, daß auf das Gebet seines Lehrers Eliezers ben Hyrkanos, der 24 Bitten vorgetragen hatte, kein Regen kam, während auf Akibas Gebet sofort Regen kam, als er nur gesprochen hatte: Unser Vater, unser König, wir haben keinen König außer dir; unser Vater, unser König, um deinetwillen erbarme dich unser!" (Bacher I, 322). In ähnlicher Weise mahnte Samuel der Kleine die Gemeinde zur Bescheidenheit, als sie es ihrem Verdienst zuschrieb, daß Gott Regen schickte. Dieser war nämlich einmal am Morgen eines Tages gekommen, für den Samuel (eben zur Erzielung des Regens) ein Fasten verordnet hatte, noch bevor die Sonne aufging und das Fasten begann. Da sagte er: Es ist nicht der Ruhm der Gemeinde, sondern es ist wie wenn ein Diener von seinem Herrn ein Bestimmtes verlangt, und der Herr sagt: Gebt es ihm, daß ich seine Stimme nicht höre (Bacher I, 371). Oder die Ausgestaltung des Gleichnisses ist so beschaffen: „Ein Mensch, der gute Taten übt und das Gesetz sehr lernt, wem gleicht er? Einem Menschen, der Steine un-

ten baut und nachher Ziegel. Vielleicht kommen viele Waſſer und bringen auf ſie ein, aber ſie wiſchen ſie nicht von ihrem Orte. Dagegen ein Menſch, der keine guten Taten übt und das Geſetz lernt, wem gleicht dieſer? Einem Menſchen, der Ziegel als Anfang und nachher Steine aufbaut. Vielleicht kommen nur wenig Waſſer, ſofort (aber) kehren ſie jenen Bau von unterſt zu oberſt" (überſetzt von mir aus Abôth de Rabbi Nathan, cap. 24).

Die „Königsgleichniſſe" ſpielen im altjüdiſchen Schrifttum eine beſondere Rolle und ſind neuerdings von Ignaz Ziegler in ſeinem reichhaltigen, allerdings nicht chronologiſch geordneten Buche „Die Königsgleichniſſe des Midraſch, beleuchtet durch die römiſche Kaiſerzeit" (1903) beſonders behandelt worden. Mit ſyſtematiſcher Vollſtändigkeit aber ſind zunächſt die Gleichniſſe eines der oben (S. 7) erwähnten altjüdiſchen Midraschim geſammelt und beſprochen worden von P. Fiebig in „Altjüdiſche Gleichniſſe und die Gleichniſſe Jeſu" (1904). Er gibt da die Gleichniſſe aus dem Exoduskommentar Mekhiltâ.

Da begegnen der Reihe nach folgende Gleichniſſe:

1. Einem Philoſophen gegenüber, der die noch andauernde Kraft des Götzendienſtes daraus beweiſen wollte, daß bei einem Stadtbrande nur der Götzentempel verſchont blieb, ſagte Gamaliel II. (ca. 90—110 n. Chr.): Ich werde dir ein Gleichnis erzählen: Wem gleicht die Sache? Einem Könige von Fleiſch und Blut, der zum Kriege auszieht. Mit wem kämpft er? Mit den Lebendigen, oder mit den Toten? Er (jener Philoſoph) ſagte zu ihm: „Mit den Lebendigen" und ſagte weiter zu ihm: „Da ja (nach deiner Meinung) der Götzendienſt nicht einmal teilweiſe nützlich iſt, warum ſchafft er (Gott) ihn nicht aus der Welt?" Darauf ſagte er (Gamaliel) zu ihm: Betet ihr etwa nur eine Sache an? Siehe, ihr betet doch an die Sonne und den Mond und die Sterne und die Tierkreisbilder, die Berge und die Hügel, die Schluchten und die Täler und ſogar den Menſchen. Soll Gott etwa die Welt wegen der Toren zu Grunde richten?

2. Um zu begründen, weshalb man in dem Triumphliede nach Überſchreitung des Schilfmeeres habe ſagen können: „Dies iſt mein Gott" (Exod. 15, 2), trug Eliezer ben Hyrkanos (ca. 90—130 n. Chr.) dieſes Gleichnis vor: (Die Sache gleicht) einem Könige von Fleiſch und Blut, der in eine Provinz kam, und bei ihm war ein

Kranz, der ihn umgab (d. h. sein Gefolge), und Helden waren zu seiner Rechten und zu seiner Linken, und Heere waren vor ihm und hinter ihm. Alle fragen: „Wer ist denn der König?“ Deswegen, weil er Fleisch und Blut ist wie sie. Als der Heilige (gepriesen sei er!) sich an dem Meere offenbarte, da hatte nicht einer nötig zu fragen: „Wer ist denn der König?“ Sobald sie ihn sahen, erkannten sie ihn und hoben alle an und sagten: „Dies ist mein Gott.“

3. Die Unzufriedenheit Pharaos mit seinem Beschluß, die Israeliten ausziehen zu lassen (Exod. 14, 5), veranschaulichte Rabbi Jose, der Galiläer, mit folgendem Gleichnis: Wem gleicht die Sache? Einem Menschen, dem ein Feld, auf dem man ein Kor (d. h. zehn Epha) säen kann, als Erbe zufiel. Und er verkaufte es um ein Geringes. Da ging der Käufer hin und eröffnete darin Quellen und pflanzte darin Gärten und Parkanlagen. Da begann der Verkäufer sich zu würgen (vor Ärger), weil er sein Erbe um ein Geringes hingegeben hatte. So geschah es den Ägyptern; denn sie schickten weg und wußten nicht, was sie wegschickten. Über sie heißt es deutlich in der Kabbala („Überlieferung“, d. h. den alttestamentlichen Büchern außer der Tora „Gesetz“!): Deine Schößlinge sind Park, Granaten (Hohesl. 4, 13).

4. Zur Veranschaulichung dieselben Sache trug Rabbi Simeon ben Jochaj dieses Gleichnis vor: Wem gleicht die Sache? Einem, dem ein großes Feld in einer Meeresprovinz (d. h. im fernen Westen) als Erbe zufiel, und er verkaufte es um ein Geringes. Und der Käufer ging hin und grub es um und fand darin Schätze von Silber und Gold und kostbare Steine und Perlen. Da begann der Verkäufer sich zu würgen (vor Ärger).

Doch sind dies nun vor der Hand genug der Proben, um die Tatsache und die Art der hebräischen und altjüdischen Gleichnisse zu beleuchten. Ehe in der Untersuchung weiter fortgeschritten werden kann, sind nun aber erst der Begriff und die Verwandten des „Gleichnisses“ zu betrachten.

Der Begriff des „Gleichnisses“ ist dieser. Das Gleichnis ist eine Erzählung, deren Subjekt in einem persönlichen, aber ungenannten Wesen besteht und die zur Veranschaulichung eines Vorganges fingiert ist. So ist der Begriff des Gleichnisses in meiner „Stilistik, Rhetorik,

Poetik, in bezug auf die biblische Literatur komparativisch dargestellt" (1900) festgestellt worden. So ist die Parabel von mir gegenüber ihren nächsten Verwandten, der Fabel und der Paramythie, definiert worden. Entfernter verwandte stilistische Erscheinungen sind die Vergleichung, die Sentenzen usw. (vgl. bei mir S. 77—93). Aber ob der Begriff des Gleichnisses durch die Bezeichnung beleuchtet wird, mit der es im hebräisch-jüdischen Schrifttum benannt wird? Diese Bezeichnung ist der Ausdruck Maschāl.

Bei der Ableitung dieses Wortes sind von den neuesten Bearbeitern des hier zu erörternden Gegenstandes folgende zwei Ansichten vertreten worden. Chr. A. Bugge in seinem wichtigen Werke „Die Hauptparabeln Jesu" (1903), 20 f. billigt die von Fleischer und Delitzsch gegebene Herleitung von Maschal wonach dieses Wort „die uneigentliche Rede, welche die eigentliche vertritt, Gleichnis; daher dann Parabel oder kürzerer Sinnspruch, Sprichwort, insofern sie ursprünglich etwas Besonderes ausdrücken, welches aber dann als allgemeines Symbol auf alles Gleichartige angewendet wird und insofern bildlich steht." P. Fiebig (Altjüd. Gleichnisse &c. 1904, 115) deutet Maschal mit „Bildrede", indem er sich (S. 116) an Ad. Jülicher anschließt, der in seinem bedeutenden Werke „Die Gleichnisreden Jesu" I (2. Aufl. 1899), 36 meinte, „für eine so mannigfaltige Stoffmasse [wie sie das A. Test. mit dem Ausdruck Maschal bezeichne] könne er eine gewisse Einheit nur finden, wenn der Begriff des Vergleichens, Verähnelns das Fundament des Wortes bildet. Mag das Verb maschal II bloß ein denominiertes sein, es ist nicht geringfügig, daß sein Niphal, Hiphil und Hithpael nur in jener Bedeutung vorkommen. Indes das sind unsichere Annahmen, und nicht nur sind die früheren, sprachlichen Aufstellungen über Maschal in meiner „Stilistik usw." kritisiert worden, sondern dort ist (S. 80 f.) mit Hilfe des Assyrischen, Äthiopischen usw. eine neue Ableitung dieses Ausdruckes begründet worden. Darnach besaß dieses Wort ursprünglich den Sinn von Gleichheit oder Komplex, Kombination katexochen, d. h. Urteil, Sentenz usw., und es darf gehofft werden, daß über Fragen der biblischen (und zwar auch neutestamentlichen) Stilistik doch eben das Werk berücksichtigt werde, in welchem dieses Wissenschaftsgebiet in systematischer und komparativer Weise erörtert wird.

Das hebräiſche Maſchal iſt dann von den helleniſtiſchen Juden mit παροιμία oder παραβολή wiedergegeben worden, wie ebenfalls dort (S. 81 f. &c.) belegt worden iſt.

Wir ſehen, der Begriff von Gleichnis wird nicht durch die hebräiſch-jüdiſche Bezeichnung desſelben genauer fixiert oder modifiziert. Dies war freilich auch nicht zu erwarten, da dieſer Begriff in der allgemein menſchlichen Stiliſtik feſtſteht. Anſtatt dies zu erwarten, wie es neuerdings mehrmals klang, indem gegen den Ariſtotelismus Ad. Jülichers opponiert wurde, iſt vielmehr zu ſagen, daß die hebräiſch-jüdiſche Literatur entweder ſolche Darſtellungen aufweiſt, die in andern Literaturen „Gleichniſſe“ heißen, oder keine ſolchen Darſtellungen enthält und dann eben auch keine „Gleichniſſe“ beſitzt. Die etwaige Beſonderheit der hebräiſch-jüdiſchen Gleichniſſe, die ſich zwar nicht aus deren Bezeichnung, aber aus ihrer tatſächlichen Beſchaffenheit ergeben könnte, würde alſo nicht den Begriff „Gleichnis“ umſtoßen können. Die fragliche Beſonderheit des hebräiſch-jüdiſchen Schrifttums auf dieſem Punkte könnte nur eine gewiſſe Gewohnheit in bezug auf die Kürze oder vielmehr Abgekürztheit der Gleichniſſe betreffen, die ſie aber niemals bis auf einen bloßen durch „wie“ eingeleiteten Satz oder eine dem entſprechende Ausdrucksweiſe reduzieren dürfte, denn ſonſt würde kein Gleichnis, ſondern nur noch eine Vergleichung vorhanden ſein.

Beide dürfen aber durchaus nicht zuſammengeworfen werden, wie es z. B. geſchieht, wenn die Sätze „Wer nun dieſe meine Worte hört und darnach tut, der wird ſein (= ſich verhalten) wie ein kluger Mann uſw.“ (Matth. 7, 24 ff.) als eine „Parabel“ bezeichnet worden ſind (Bugge, Die Hauptparabeln uſw., S. 95 f.), während da nur eine Vergleichung vorliegt, und „Bildrede“ (bei P. Fiebig a. a. O., S. 52. 113 &c.) iſt gar keine Kategorie der Stiliſtik. Auch was Bacher (Ag. der Tannaiten I, 10) als „Gleichnis“ von Hillel anführt und von Fiebig a. a. O., S. 111 f. noch genauer vorgeführt wird, — nämlich „Wenn ſchon der, welcher bei den Standbildern der Könige als Aufſeher angeſtellt iſt, ſie reinigt und dafür belohnt wird, um wievielmehr mache ich mich verdient, wenn ich das Bild Gottes (d. h. mich!) waſche und bade“ — auch das gehört nicht hierher, denn es iſt nur eine Vergleichung.

Ferner könnte ſich aus der tatſächlichen Beſchaffenheit

der vorhandenen Gleichnisse des hebräisch-jüdischen Schrifttums manche Eigenheit in bezug auf die Einführung der Gleichnisse abnehmen lassen. Darüber hat P. Fiebig sehr gute Beobachtungen angestellt (S. 17 &c.). Er hat z. B. darauf hingewiesen, daß Gleichnisse häufig von Schriftgelehrten durch die „rhetorische" (oder vielmehr eine bloß die Aufmerksamkeit erregende) Frage „Wem gleicht die Sache?" eingeleitet wurden S. 17. 23. 24. 25. 27. 29. 34. 37. 39 f. 45. 48. 51), während anderwärts die bejahende Ausdrucksweise „Das gleicht dem und dem" (S. 31 f. 33. 36. 41 f. 43 f. 45 f. 47. 49 f.) gewählt ist. Sodann auch über die Vorstellungssphären, aus denen die Gleichnisse der Schriftgelehrten entlehnt sind, kann ihre tatsächliche Beschaffenheit ein Licht verbreiten. In bezug auf diesen Gesichtspunkt haben nun schon die hier (oben S. 44—46) vorgelegten Proben das Urteil nahegelegt, daß die Sphäre der Könige und deren Pflichtenkreis das Material zu vielen Gleichnissen geliefert haben. Unter den von Fiebig aus der Mekhiltá dargebotenen Partien ist dies der Fall auf S. 17. 19. 27. 31. 32. 33. 39. 40. 42. 44 (Räuber und König). 45 (ebenso). 46. 48. 49. 50, während vom Vater und dem Gebiet der Familie überhaupt Gleichnisse auf S. 23. 34. 43 hergenommen sind, und die Sphäre des Wanderers auf S. 23 und 29, oder das Gebiet des Handels und Wandels (Kauf und Verkauf) auf S. 24. 25. 47. 51 (36. 37), und der Mensch im allgemeinen auf S. 41 berücksichtigt ist.

Welches ist nun aber in bezug auf die Gleichnisse die kulturgeschichtliche Stellung des Neuen Testaments?

An ihrer Verwendung hat sich Jesus nur beteiligt. Er will dieses Darstellngsmittel auch selbst nicht etwa erfunden haben. Keine Bemerkung von ihm deutet darauf hin. In bezug auf den Gebrauch von Gleichnissen ist nicht von Priorität Christi zu sprechen, obgleich das erste wirkliche Gleichnis talmudischer Schriftgelehrten, das überliefert ist, von Gamaliel II. (ca. 90—110) n. Chr.) stammt.

Sodann ist die Form von Jesu Gleichnissen auch nur relativ verschieden. Denn auch diese werden häufig durch die Frage „Wem soll ich vergleichen, oder wem ist gleich?" (Math. 11,16; Mk. 4,30; Lk. 7,21; 13,18) eingeführt. Im N. Test. besteht die Einleitung von Gleichnissen auch in der Frage „Welcher ist unter euch, der einen Freund

hat usw.?“ (Lk. 11,5. 11; 15,4. 8). Oftmals kommt hier auch die behauptende Ausdrucksweise „und er redete in Gleichnissen“ (Matth. 13,3. 24. 31. 33. 44. 45. 47; 22,2; Mk. 4,26) vor, oder „und er sagte ihnen ein Gleichnis“ (Lk. 12,16; 13,6; 15,11; 18,2; 19,12; 20,9 ff.), und dann folgt direkt die Erzählung. Ja, diese wird auch gar nicht eingeführt, wie in „Es war ein Mensch, der ging von Jerusalem hinab nach Jericho usw.“ (Lk. 10, 30 ff.; 14, 16 ff.; 16,19 ff.). Der Wechsel der Ausdrucksweise ist im N. Test. doch etwas größer.

Auch betreffs der Gebiete, in denen die veranschaulichenden Erzählungen spielen, sind die neutestamentlichen Gleichnisse etwas weniger stereotyp. Denn gegenüber der auffallend großen Zahl von „Königsgleichnissen“, die im jüdischen Schrifttum begegnen, kommen im Neuen Testament nur zwei vor (Matth. 18,23 ff.; 22, 1 ff.; vgl. noch Lk. 14,31—33).

Aber liegt nicht eine Besonderheit der neutestamentlichen Gleichnisse in ihrer Dunkelheit? Diese Frage könnte mindestens nicht für alle bejaht werden und ist auch im N. Test. nicht in bezug auf alle bejaht. Denn hinter dem Bericht über die Gleichnisse vom mancherlei Acker des Gottesreichssamens, vom Unkraut unter dem Weizen, vom Senfkorn und vom Sauerteig schaltete der Evangelist die Worte ein: „Dies alles redete Jesus in Gleichnissen zu den Volksmassen, und ohne Gleichnisse redete er nichts zu ihnen“ (Matth. 13,34). Dann fügte dieser Evangelist noch die drei Gleichnisse vom Schatz im Acker, von der kostbaren Perle und vom Netze hinzu und wollte sie offenbar in dieselbe Kategorie gestellt haben. Deshalb muß man sagen, daß nur diese und solche Gleichnisse, die von der verschiedenen Aufnahme, von der Wachstumsart, dem überragenden Werte und dem Schlußstadium des Gottesreiches handeln, einen verhüllenden Charakter tragen sollen, und daß derartige Gleichnisse mit der Aussage bei Markus (4,33) „Mit solchen Gleichnissen in großer Zahl verkündete er ihnen (dem Volke [V. 2]) das Wort“ gemeint sind.

Wenn der im Dunkeln lassende Charakter den Gleichnissen Jesu aber auch nur in diesem Umfange zugeschrieben ist, in welchem Verhältnis steht das zum stilistischen Wesen und Zweck der Gleichnisse überhaupt?

Dieses Verhältnis ist neuerdings von manchen zunächst

mit Rücksicht auf das Alte Test. als ein positives hingestellt worden. Bugge sagt z. B., daß die Nathansparabel (2. Sam. 12, 1 ff.) ohne Deutung tatsächlich dem Könige ein Rätsel geblieben wäre (die Hauptparabeln Jesu, 1903, 26). Aber das ist nur eine Scheinoperation. Denn dem Könige waren nach dem Vortrage jenes Gleichnisses nur die Namen der in ihm charakterisierten beiden Männer unbekannt, und dies war selbstverständlich der Fall. Aber damit war ihm nicht die Nathansparabel *selbst* ein „Rätsel". Der *Sinn* dieser Parabel war ihm vielmehr auch ohne Kenntnis dieser Namen durchaus klar. Sogar das ist zu viel behauptet, wenn Wellhausen (Das Evangelium Marci, 1903, 30 f.) sagt, daß unter den Begriff des Maschal auch die chîdâ, „Rätsel" fallen könne. Er gibt gar keinen Beweis. Aber ein solcher könnte auch nicht darin gefunden werden, daß Sirach in 39, 3 parallel zu „Dunkelheiten von Sprichwörtern" von „Rätseln von παραβολαί" spricht. In 47, 17 (hebräischer Text, herausgegeben von Strack 1903, 49) ist der Maschal vor und neben der chîdâ — „Rätsel" — aufgeführt. Jedenfalls würde der Umfang des Begriffes von Maschal nicht den Umfang des Begriffes „Parabel, Gleichnis" bestimmen. Vielmehr darf man nur sagen: Der Begriffsumfang des hebräisch-jüdischen Maschal kann den des hellenistisch-jüdischen Ausdrucks παραβολή bestimmt haben.

Die hebräisch-jüdische Bezeichnung Maschal umfaßt nun allerdings auch die *Allegorie*. Dies ist in meiner Stilistik, S. 109 f., wo alle allegorisch gemeinten Stücke des Alten Test. usw. aufgezählt sind, an Hes. 17, 3—10 gegenüber Bertholet, der diesen Abschnitt als eine „Fabel" bezeichnet, erwiesen und auch durch Aufführung allegorischer Darstellungen anderer Literaturen festgestellt worden. Nun ist der Maschal, also die Allegorie von Hes. 17, 3—10 vom Hellenisten als eine parabolé bezeichnet worden (V. 2). Schon darnach kann im hellenistisch-jüdischen Sprachgebrauch der Ausdruck parabolé auch den Begriff der Allegorie umspannen. Aber *dadurch* kann *nicht* bei den einzelnen parabolai, die im hellenistisch-jüdischen Sprachbereiche und so auch im Neuen Testament begegnen, *entschieden werden*, ob seine Parabeln als „Gleichnisse", oder als „Allegorien" aufzufassen sind. Denn wenn ein Ausdruck *beides* umfaßt, dann muß natürlich bei jedem einzelnen Träger der umfassenderen Bezeichnung

im einzelnen bestimmt werden, welcher von beiden Kategorien er angehört.

Diese Entscheidung kann aber nur nach der allgemein menschlichen Stilistik gefällt werden.

Infolgedessen ist es unrichtig oder wenigstens nichts klar Gesagtes, wenn neuerdings behauptet worden ist, daß die Aussage „Man zündet nicht ein Licht an usw." (Matth. 5, 15 f.) „selbstverständlich parabolische" Rede sei (Bugge, S. 95). Nein, jene Sätze enthalten metaphorisch-allegorische Ausdrucksweise. Ebendasselbe ist darüber zu urteilen, daß die Sätze „Ihr seid das Licht der Welt usw." von Bugge (ebenda) als „parabolische Rede" bezeichnet worden sind. Nein, jene Sätze sind Allegorien, und so auch die Abschnitte „Ich bin die Tür zu den Schafen usw." (Joh. 10, 7 ff.), „Ich bin ein guter Hirte usw." (10, 12 ff.), „Ich bin ein rechter Weinstock usw." (15, 1 ff.). Aber einer andern stilistischen Kategorie gehören die Erzählungen „Es ging ein Säemann aus zu säen usw." (Matth. 13, 1 ff.) an. Das sind Parabeln im Sinne von „Gleichnissen".

Auf Grund eigener Untersuchungen kann ich also Jülicher (Die Gleichnisreden Jesu, Bd. I, 2. Aufl., 1899) in seinem Drängen auf reinliche Scheidung zwischen „Parabel, Gleichnis" und Allegorie beistimmen. Für unbegründet aber muß ich es halten, wenn Fiebig (a. a. O., S. 162 f.) urteilt, die Gleichnisse Jesu seien keine „reinen Parabeln", sondern „Mischformen, so gut wie die jüdischen".

Dies ist zunächst in bezug auf die jüdischen Gleichnisse nicht wahr. Denn daß die jüdischen wie die neutestamentlichen Gleichnisse wegen ihrer Einführungsformeln „dem Wesen der allegorischen Rede widerstreben", hat Fiebig S. 82 selbst ausdrücklich erklärt, und hat der „Vergleich der Bild- und Sachhälfte der jüdischen Gleichnisse", den er dann S. 82 ff. angestellt hat, etwa das Gegenteil erwiesen? Keineswegs, sondern er behauptet nur noch einmal (S. 98), eine „reine Parabel sei nach seinem Erachten etwas Schwieriges". Indes etwas Schwieriges ist nicht etwas Unmögliches. Er meint aber auf S. 99 den Beweis geleistet zu haben, indem er hervorhebt, die Bezeichnung Gottes als des „Königs" mache eine Parabel zu einer Mischform zwischen Parabel und Allegorie. Dies ist nach meiner Ansicht ein Irrtum, der die

stilistischen und hermeneutischen Fragen sehr verdunkelt. Mein Urteil geht vielmehr dahin: In einer Parabel konnten natürlicherweise die metaphorischen Ausdrücke nicht vermieden werden, die im Sprachgebrauch der betreffenden Zeit und Kultursituation herrschend waren. Zu diesen Ausdrücken wird, nebenbei bemerkt, nicht die Bezeichnung „König" gehören, wie Fiebig S. 99 meint; denn in seiner Stellung zum Reiche Gottes war doch Gott eben wirklich „König". Aber möchte dieser Ausdruck „König" ein metaphorischer sein, wie z. B. die Bezeichnung der Israeliten als Kinder Gottes, so würde durch die Anwendung solcher herrschender und daher unbewußt gebrauchter Metaphern doch eine Parabel oder Gleichnis nicht selbst zu einer Allegorie.

Ebensowenig wie die jüdischen sind die neutestamentlichen Gleichnisse zu „Mischformen" von Gleichnis und Allegorie geworden, wenn in ihnen hie und da ein metaphorischer Ausdruck verwendet ist, wie z. B. „des Tages Last und Hitze tragen" (Matth. 20, 12, was übrigens auch eigentlich gemeint sein kann), oder „die Lampen schmücken" (25, 7), oder insbesondere „Herr, ich wußte, daß du ein harter Mann bist; du schneidest, wo du nicht gesäet hast usw." (V. 24). Endlich wird ein Gleichnis auch nicht durch die Hinzufügung einer Deutung zu einer Allegorie. Deshalb, weil das natürlich unbekannte Subjekt der Nathansparabel (2. Sam. 12, 1 ff.) dem Könige genannt werden mußte, wird diese nicht der Allegorie Hes. 17, 3—10 gleich (gegen Bugge, S. 70).

Aber von einem Teile der neutestamentlichen Gleichnisse ist doch gesagt, daß sie zum Zwecke der Verdunkelung gesprochen worden seien (Matth. 13, 34 und Mk. 4, 33)! Selbstverständlich muß nun auch darüber hier noch ein Urteil ausgesprochen werden, wenn es auch in aller möglichen Kürze geschehen soll, und mein Urteil darüber lautet: Diesem Zwecke konnten auch Gleichnisse dienen und durften sie dienen.

Sie konnten es, denn auch Gleichnisse stehen, wenn es sich um den Grad der Deutlichkeit der Darstellung handelt, nicht in allererster Linie. Im Unterschiede von den eigentlichen und direkten Besprechungen eines Gegenstandes (meine Stilistik, S. 7 ff.) gehören die Gleichnisse zur Gruppe der Paralleldarstellungen (ebenda S. 77—93 gegenüber den Metaphern und Allegorien S. 93 bis

110). Die in einer solchen Paralleldarstellung gegebene Besprechung eines Gegenstandes, wie z. B. der Gottesreichsverhältnisse, war also immerhin weniger deutlich, als wenn diese direkt besprochen worden wären und Christus z. B. gesagt hätte: Die Kunde von der Begründung des Gottesreiches begegnet vier Arten von Menschenherzen oder geistiger Verfassung, religiös-sittlichem Standpunkt. Manche von euch nehmen diese Kunde mit vollständiger Gleichgültigkeit gegen religiös-sittliche Fragen auf. Diese Kunde findet also bei ihnen gar keine Anknüpfungspunkte und wird daher von andern Gedanken, die ihnen aus dem Verkehr mit der Welt zufliegen, wieder verdrängt, ohne eine Spur im geistigen Dasein dieser Menschen zu hinterlassen usw. Ein anderer Teil von euch läßt sich zwar durch die Botschaft vom Gottesreiche aus seinen Alltagsgedanken aufrütteln, faßt enthusiastische Entschlüsse und stellt stürmische Fragen, aber wenn durch die neue Kunde seine materiellen Interessen und politischen Hoffnungen nicht befriedigt werden, ist seine Begeisterung ebenso rasch wieder verraucht. Wenn Jesu so direkt — aber natürlich noch volkstümlicher, wie er es zu tun verstand — alle Eigenschaften des Gottesreiches besprochen hätte, die in den sieben Gleichnissen von Matth. 13 dargestellt sind, so würde diese Redeweise deutlicher gewesen sein. Aber weswegen er statt dessen diese Gleichnisse anwandte, wird sich im folgenden zeigen lassen.

Die Gleichnisse durften nämlich ferner auch zum Teil dem Zwecke der Verhüllung dienen. Oder durfte etwa Jesus erstens nicht pädagogisch verfahren, um einem weiteren Kreise seiner Zeitgenossenschaft allmählich um so sicherer nahezukommen? Durfte er zu diesen Massen nicht erst andeutend und in Parallelen sprechen, um sie nach und nach zu überzeugen? Gewiß durfte er diesen Gang der Unterweisung um so mehr wählen, wenn zweitens Gefahr bestand, daß bei der direkten und ganz eigentlichen Besprechung seines Gottesreichsbegriffes dieser nur Verwunderung und Ablehnung erfahren werde.

Hat doch Jesus, um den Begriff des religiös-sittlichen Gottesreiches und das Bild des geistlichen und leidenden Messias wenigstens zunächst in einem engeren Jüngerkreise entfalten und empfehlen zu können, mehrmals ein Schweigegebot betreffs seiner Wunder und seiner Ver-

herrlichung ausgesprochen (Mk. 1,25. 34. 44; 7,36; 8,26. 30; 9,9). Ehe er das Messiasamt in Anspruch nehmen konnte, mußte er der Volksseele erst die richtige Vorstellung vom Messiasamte — wieder — darbieten und sie für die Anerkennung dieser richtigen vergeistigten Vorstellung empfänglich machen. Ein politischer Messias wollte er durchaus nicht sein, und doch war dies gerade das Ideal, welches die Volksmassen anlockte. So mußte ihm denn als sein nächstes Ziel dies vorschweben, das Volk mit sich bekannt zu machen, damit es, indem es ihn selbst kennen lernte, auch zugleich das Bild des wahren Messias erschauen lerne.

Zu den Mitteln dieser Volkserziehung durfte aber nun auch der Gebrauch von Gleichnissen gehören, in denen über die religiös-sittliche Natur des Gottesreiches gelehrt wurde, die von den Menschen anerkannt sein will, ehe sie sich in ihrem eigenartigen Glanze voll entfalten kann.

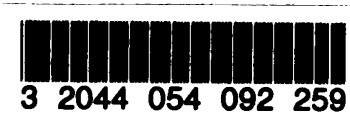
Ja, dies durfte endlich noch aus einem andern Beweggrunde geschehen. Es durfte geschehen, damit die — nicht ohne eigene Schuld — eingetretene materialistisch-politische Verblendung über die Natur des Gottesreiches, wie sie im Widerstreben gegen die prophetischen und realgeschichtlichen Direktiven der Jahrhunderte (Jes. 30,15 &c. &c.) sich ausgebildet hatte, ihre psychologischen und sittlichen Konsequenzen ziehe. Dies aber ist es, was gemeint wird, wenn die Erzähler des Lebens Jesu in dieser Anwendung von Gleichnissen über die Natur des wahren Gottesreiches eine Wiederholung des Verfahrens erblickten, welches schon der Prophet Jesaja (6,9 ff.) befolgen mußte. Denn auch er schon hat durch unverbrämte, ungemilderte Gerichtsrede darauf hinwirken müssen, daß die in Veräußerlichung und Sinnlichkeit sich gegen die höheren Aufgaben des Jahvevolkes selbst verblendende Majorität in psychologisch erklärlicher und moralisch konsequenter Weise in eine immer noch tiefere Abneigung gegen die wahren Ziele des Jahvevolkes hineinsank. Vgl. meine „Geschichte des Reiches Gottes", 1908, § 34!

Weder vom stilistischen noch vom psychologischen noch vom moralischen Gesichtspunkt aus kann also die Verurteilung gebilligt werden, die neuerdings von mehreren (Jülicher, Wrede, Joh. Weiß in dem Kommentar „Die Schriften des N. Test." 1905, 101) über die Anwendung der

Gleichnisse von den Geheimnissen des Himmelreiches ausgesprochen worden ist. Ein Verständnis von diesem Gebrauch mehrerer Gleichnisse über das Gottesreich wird auch nicht dadurch eröffnet, daß Christus einen eschatologischen Begriff vom Gottesreiche zugeschrieben bekommt (Fiebig a. a. O., S. 150 f.). Das Verständnis liegt nur in der im Obigen entwickelten Gedankenreihe und speziell in deren Mittelpunkt, d. h. in dem Gedanken des erhabenen Gottesreichs- und Messiasbegriffes Jesu, der auch die prophetischen Verkündigungen über das Gottesreich zu ihrem organischen Abschluß führte. Nur die neuerdings von manchen für richtig gehaltene Zurückdrängung des religiös-sittlichen Grundfaktors im Gottesreichsbegriffe Jesu zu Gunsten einer „eschatologischen" Gottesreichsvorstellung hat auch das Verständnis jenes teilweisen Gebrauches von Gleichnissen im Neuen Testament verdunkelt.

Weil es aber, wie oben nachgewiesen worden ist, zur Ermöglichung der Einpflanzung des vollkommenen Gottesreichsbegriffes geschah, daß Jesus einige Gleichnisse darüber anwendete, deshalb besitzen auch diese in ihrem Zwecke und Inhalte einen Vorzug vor den talmudischen Gleichnissen. Deshalb muß auch das, was manche den Evangelien zum Tadel anrechnen zu dürfen meinen, dazu dienen, den Satz zu erhärten, daß die von Abraham beginnende Geschichte der wahren Religion sich *nicht im Talmud, sondern in dem* mit Jeremias Verheißung vom neuen Gottesbunde (31, 31—34) zusammenklingenden *Neuen Testamente* vollendet hat.

Druck von Julius Beltz Hoflieferant, Langensalza.


3 2044 054 092 259

DATE DUE

DEMCO, INC. 38-2931